*AUTHOR:*

ZOCKLER, OTTO

*TITLE:*

ASKESE UND MONCHTUM

*PLACE:*

FRANKFURT

*DATE:*

1897

Master Negative #

92-80535-7

# COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
# PRESERVATION DEPARTMENT

## BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

933.2
Y72 Zöckler, Otto, 1833-1906.
Askese und mönchtum; 2., gänzlich neu bearb. und stark verm. aufl. der "Kritischen geschichte der askese", von D. Otto Zöckler... Frankfurt a. M., Heyder, 1897.
2 v. in 1. 23 cm.

Paged continuously.

423545

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 11/23/92 INITIALS RD
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

AIIM

Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202

Centimeter

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm

1 2 3 4 5

Inches

MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

D. Otto Zöckler
Askese
und
Mönchtum



D. Otto Zöckler,
Askese und Mönchtum.

# Askese und Mönchtum.

Zweite, gänzlich neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage

der

„Kritischen Geschichte der Askese"

von

D. Otto. Zöckler,
ord. Prof. d. Theologie, Consistorialrat.

Erster Band.

Frankfurt a. M.
HEYDER & ZIMMER.
1897.

G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

# Vorwort.

Seit der ersten Auflage dieses Werks („Kritische Geschichte der Askese. Ein Beitrag zur Geschichte christlicher Sitte und Kultur“. Frankfurt und Erlangen 1863) ist ein Menschenalter dahingegangen. Wer über den Gang und Stand der einschlägigen Literatur einigermassen unterrichtet ist, wird es verstehen, warum die frühere Gestalt des Buches in nichts, nicht einmal in der Fassung des Titels, unverändert bleiben konnte. Hatte es für die verflossenen Jahrzehnte — wie das anerkennende Verhalten nicht weniger, ja wir dürfen fast sagen aller Beurteiler ihm dies bezeugte — seiner Aufgabe einigermassen entsprochen, so würde es dies, bei wesentlich unveränderter Beibehaltung der früheren Anlage und Gestalt, nicht abermals vermocht haben.

Eine durchgreifende Erneuerung war erforderlich, zunächst schon wegen des mächtigen Aufschwungs der religionshistorischen Forschung während der letzten Jahrzehnte. Bei dem lebhaften Interesse, womit die heutige gebildete Welt insgesamt, und nicht am wenigsten auch die Theologie, diesem Arbeitsfelde in allen seinen Hauptpartieen zugewendet ist, durfte es bei der nur nebensächlichen Berücksichtigung, die wir dem asketischen Verhalten der vor- und der ausserchristlichen Religionen früher angedeihen liessen, nicht verbleiben. Die Voraussendung eines darauf bezüglichen Überblicks, als zusammenfassender Vorgeschichte für den Hauptgegenstand

unsres Darstellens, war unbedingt erforderlich. Ebendeshalb aber galt es auch diesen letzteren, nämlich die Entwicklung des asketischen Lebens und Strebens auf christlichem Gebiete, in abgerundeterer Gestalt vorzuführen. Gegenüber dem einseitig analytischen Verfahren des früheren Buches, worin eigentlich nur die einzelnen asketischen Übungen und Kasteiungsmethoden historisch untersucht, von der Vorführung des christlich-asketischen Lebens als eines Ganzen aber abgesehen wurde, musste dieses letztere Moment zu seinem Rechte gebracht, damit also dem behandelten Stoff statt des früher vorherrschenden Zergliederns und Zerstückelns eine mehr synthetisch einheitliche Gestalt verliehen werden.

Eben damit war nun diejenige Abänderung gegeben, die der neue Titel durch ausdrückliche Mitnennung des Mönchtums als zum Gegenstande unserer Darstellung gehörig ankündigt. Das Werden des Mönchtums als eines in sich abgeschlossenen Standes christlicher Berufsasketen, sein mächtiges Aufblühen während des Mittelalters und sein allmähliches Wiederaufblühen in neuerer Zeit, durfte nicht, wie dies in der früheren Ausarbeitung geschehen war, als bekannt vorausgesetzt werden. Vielmehr galt es diesen historischen Prozess mit der Schilderung jener einzelnen asketischen Akte und Methoden zu einem organischen Ganzen zu verarbeiten. Dass hierbei die Entwicklung des Mönchwesens nur in grossen Zügen und mit thunlichster Beschränkung auf sein asketisches Verhalten zu skizzieren war, versteht sich von selbst. Nicht bloss behufs Vermeidung eines Anschwellens dieser Monographie zu lästigem Umfange, sondern auch um dem darzustellenden Stoffe die nötige Abrundung und Übersichtlichkeit zu erhalten, musste in den die Mönchsgeschichte betreffenden Partieen vielfach bei Andeutungen oder bezw. bei Hinweisen auf die einschlägige Spezialliteratur stehen geblieben werden.



Die hier vorliegende 1. Hälfte des Werks bringt, ausser jener auf die vorchristliche Askese bezüglichen Vorgeschichte, nur die Urzeit der asketisch-monastischen Entwicklung innerhalb des Christentums, sowie deren weiteren Verlauf bei den Kirchen des Orients bis gegen das Ende des Mittelalters zur Darstellung. Der die christlich-abendländische Entwicklung bis herab zur Gegenwart behandelnde 2. Halbband wird, wie wir hoffen in nicht stärkerem Umfang als der vorliegende, binnen Jahresfrist nachfolgen. — Möchte es uns gelingen, ausser den theologischen Berufsgenossen und Mitforschern, deren Interesse an dem hier behandelten Gegenstande als selbstverständlich vorausgesetzt werden darf, auch innerhalb des Kreises der Freunde religions- und kulturhistorischer Forschung im weiteren Sinne des Worts, sowie nicht minder bei Vertretern der gerade jetzt besonders angelegentlich betriebenen Sozialwissenschaft einer wohlwollenden Teilnahme für unsere Arbeit zu begegnen. Dass speziell auch diesen letztgenannten hier manches willkommene Material und manche fördernde Anregung geboten wird, dürfte dem aufmerksamen Leser schon dieses ersten Teils schwerlich entgehen können.

Greifswald, im Oktober 1896.

**Zöckler.**

## Berichtigungen.

Seite 41, Zeile 2 v. unten lies: Lefmann (statt Lohmann).
„ 42, „ 12 v. u. lies: Oldenberg.
„ 119, „ 6 tilge die Ziffer [1].
„ 125, „ 15 lies: Asketensekte (st. — — sitte)
„ 129, „ 6 v. u. fehlt der Punkt am Ende des Satzes.
„ 154, „ 3 lies: Art. Ebd., in d. vorletzten Z. des Textes, lies: „montanistischen“.
„ 213, „ 1 lies: Lausus (st. Lausius).
„ 214, Fussnote Z. 3 v. u. lies: ὁ (st. δ).
„ 264, Z. 9 lies: Akoimetentum.

## Inhalt.

# 1. Begriff der Askese. Ihr Wesen und ihre Verbreitung.

Askese (ἄσκησις), von ἀσκεῖν bearbeiten, üben, ist Übung, Bereitung zu einer Thätigkeit. Und zwar bedeutet das Wort entweder die Übung zu einem beliebigen Thun, es sei böse oder gut, es gehöre der sinnlichen oder der geistlichen Sphäre an. Oder es steht speziell von der Einübung des sittlich Guten, vom Sichvorbereiten zu Handlungen der Tugend. Für beide Bedeutungen, jene allgemeinere oder sittlich indifferente und diese spezifisch ethische, weist das klassische Griechisch, wie jedes Lexikon zeigt, reichliche Belege auf. Ἄσκησις im spezifisch ethischen Sinne, = Übung zur Tugend, spielt namentlich in der Lehrüberlieferung der Stoa von Zeno bis Epiktet eine hervortretende Rolle.[1] Dagegen findet sich im Neuen Testament ἀσκεῖν nur Einmal, und zwar vom Sichüben zu religiös-sittlichem Verhalten gebraucht: App. 24, 16 bekennt Paulus, er „übe sich ein unverletztes Gewissen zu haben allenthalben, beides gegen Gott und Menschen". Doch ist das Fehlen neutestamentlicher Belege für jenen weiteren oder ethisch indifferenten Sinn des Ausdrucks ein rein zufälliges. Und ohnehin drückt auch in jener Stelle der Apg. ἀσκεῖν nicht etwa asketisches Handeln im engeren Sinne aus, d. h. es besagt nicht, dass der Apostel die Wahrung seines unverletzten Gewissens durch Anwendung besonderer Zuchtmittel oder Kasteiungen bewirke.

[1] Siehe namentlich das Kapitel περὶ ἀσκήσεως in den Diss. Epicteteae III, 12, und vgl. daselbst II, 12, 6 (τὸ ἀσκητικόν), III, 14, 4; II, 18, 27. Ferner Plutarch, Moral. p. 668 E. und Lycurg. c. 33 ἀνδρὸς ἀσκητοῦ καὶ σοφοῦ βίος); Lucian Βίων πρᾶσ. c. 7; auch Joseph. Ant. VII, 13, 6 (κυνικὴ ἄσκησις) u. s. f.

Aber bekannt ist dieses asketische Handeln im engeren oder eigentlichen Sinn doch auch den Schriftstellern des N. Ts., und es wird nicht etwa ohne weiteres von ihnen gemissbilligt oder untersagt. Die urchristliche Vorstellungswelt, wie sie uns im N. T. entgegentritt, hat nicht nur Kenntnis von einer in Fasten, in geschlechtlicher Enthaltung, in freiwilliger Armut und dergl. bestehenden asketischen Praxis: sie bietet auch Raum für solche Praxis als mit christlicher Lebensbethätigung im Zusammenhang stehend. Wie Christus, laut der Bergpredigt, laut Matth. 9 und 19 und anderen Aussprüchen, fern davon ist ein asketisches Verhalten jener Art von seinem Reiche ausschliessen zu wollen (obschon er es andrerseits auch nicht als unbedingt nötig zur Teilhaberschaft an demselben fordert), so berichtet gelegentlich Paulus, der Apostel der Glaubensgerechtigkeit, von sich sogar, dass er sich kasteie nach Athleten Art (1. Kor. 9, 24 ff.); auch erwartet derselbe Entsprechendes von anderen ernstgesinnten Jüngern Christi (Gal. 5, 24; Röm. 13, 14 f.; Kol. 3, 5). Das Synonymum von *ἀσκεῖν*, das Paulus, übereinstimmend mit klassischem Sprachgebrauch, einmal von asketischer Kasteiungspraxis im eigentlichen Sinne gebraucht (1. Tim. 4, 8: *σωματικὴ γυμνασία*), wendet er unmittelbar vorher in freierem oder idealerem Sinne an (ebd. Vs. 7: *γύμναζε σεαυτὸν πρὸς εὐσέβειαν*); jenes „leibliche" Sichüben beurteilt er als geringeren Wertes, dieses geistliche Sicheinüben zur Frömmigkeit empfiehlt er. Der Brief an die Hebräer bietet (12, 11; vgl. 5, 14) Parallelen zu dieser abwechselnd engeren und weiteren Verwendung des genannten Verbums, welches unserem Ausdruck „Gymnastik" zu Grunde liegt (vgl. auch 2 Petr. 2, 14). Und auch für diesen Doppelgebrauch spendet ja die klassische Gräcität ihre Beispiele: schon Isokrates kennt ein *γυμνασία σώματος καὶ ψυχῆς* (Or. 2, 11). — Kurz, der griechischen wie der urchristlichen Begriffswelt ist beides gleicherweise vertraut: das leibliche wie das geistige Sichüben. Die Askese, mag sie nun so benannt werden oder mag man sie, nach einer bei uns neueren allerdings seltneren Ausdrucksweise, als ein „gymnastisches" Thun (Tugend-Gymnastik) bezeichnen,



gehört zu den Gemeinsamkeiten des klassischen Altertums und des Urchristentums.

Sie ist jedoch nicht etwa eine Anleihe, welche das Urchristentum beim Griechentum, etwa bei dessen Philosophen gemacht hätte. Jeder etwaige Versuch, ihr Auftreten im Leben und Lehren der ersten Christen auf von Hellas her eingedrungene Grundsätze oder Bräuche zurückzuführen, müsste daran scheitern, dass schon dem Judentum gewisse asketische Satzungen überliefert waren. Und zwar dies vom Gesetzgeber und von den älteren Propheten her, nicht etwa erst seit der Zeit des hellenisch beeinflussten Alexandrinismus. Das Kultusgesetz Israels schreibt gewisse asketische Handlungen wie Fasten, zeitweilige Enthaltung von geistigen Getränken und von ehelicher Beiwohnung u. dgl., teils dem gesamten Volke, teils, und zwar in verstärktem Maasse, den Priestern vor. Auch kennt es Gelübde, welche zu lebenslangem asketischen Sichenthalten vom Weingenusse und dgl. verpflichten. Je enger diese asketische Heiligungspraxis mit dem System levitischer Reinigkeitssatzungen überhaupt verwandt und verwachsen erscheint, desto unmöglicher ist ihre Zurückführung auf heidnische Einflüsse. Vielmehr haben sie alle zumal, Heidentum, Judentum und Christentum, an der Handhabung asketischer Bräuche als gemeinsamem Überlieferungsgut teil. Art und Grad ihrer Beteiligung an solchen Übungen mögen verschieden sein, aber vorhanden ist ein gewisses Quantum derselben in jeder der drei Religionsgruppen. Die Askese ist etwas gemeinmenschliches, sie durchdringt als ein bald schwächer bald stärker auftretendes Ingrediens alle Religionen und religiösen Kulturen. Ihre Geschichte lässt sich nicht schreiben bei willkürlicher Beschränkung sei es auf diese sei es auf jene grössere Gruppe der Menschheit. Wie Opfer, wie Gebete, wie Sühn- oder Reinigungsbräuche (Lustrationen), so sind die Verrichtungen der Askese ein überall irgendwie vorhandenes Gemeingut menschlicher Religiosität und Sitte.

Und warum dies? Weil die sündig gewordene und Gott suchende Menschheit nicht anders kann als asketisch streben und handeln. Ihr Gewissen bezeugt ihr die That-

sache ihres Getrenntseins von Gott durch schwere Sündenschuld: daher ihr Drang zur Büssung solcher Schuld mittels strenger Selbstzucht! Frevle Auflehnung wider das göttliche Gebot hat sie vor dem heiligen Gotte unrein gemacht: auf den Weg asketischen Sichreinigens und -heiligens wird sie durch eben dieses innere Organ gewiesen, das ihr Gottes Heiligkeit bezeugt! Gewissensregungen und Akte asketischer Busszucht sind vielfach solidarisch — letztere oft unwillkürlich, gleich gewissen Reflexbewegungen bei der Empfindung körperlichen Schmerzes, zu den ersteren sich hinzugesellend. So verhält es sich überall auf den Stufen einer unvollkommneren Religiosität. — Aber auch der Erlöste Jesu Christi entgeht, solange er im Leibe wallt, nicht ganz den entsprechenden Erfahrungen. Der Erkenntnis der Bussbedürftigkeit folgt vielfach auch im Christenleben der Drang zur Busszucht unmittelbar nach. Dem vom bösen Gewissen Gepeinigten liegt es nahe, mit irgendwelcher Pein äusser Art (Pein = poena), und bestünde sie auch nur in Fasten, sich selbst zu kasteien.

Kurz, die Askese ist thatsächlich eine, wenn nicht schlechthin unzertrennliche, doch sehr häufige Begleiterin vom bösen Gewissen der Menschen; *συνείδησις* und *ἄσκησις* treten erfahrungsgemäss überaus oft in gemeinsamer Aktion auf.[1] Unsere demnächst anzutretende Wanderung durch die weiten Gefilde der Religions- und religiösen Kulturgeschichte wird es uns durch zahlreiche Beispiele bestätigen: kein Religionswesen, in dem das menschliche Gewissen die Rolle eines irgendwie constituierenden und mitbedingenden Faktors spielt, entbehrt ganz der asketischen Satzungen und Bräuche. Oder kürzer: keiner Religion, die dieses Namens wert ist, fehlt das asketische Element ganz. Die Askese gehört zu den zwar vielfach variierenden, aber doch niemals völlig verschwindenden Geschichtsfaktoren, sie zählt in gewissem Sinne zu den beständigen Grössen der Menschheitsgeschichte.

[1] Fast möchte man es als nicht zufällig betrachten, dass *ἀσκεῖν* in jenem einen und einzigen Falle seines Vorkommens im N. T. zur *συνείδησις* des Apostels (freilich nicht einer bösen sondern einer „unverletzten“ *συνείδησις*) in unmittelbarer Beziehung steht.



## 2. Formen und Arten des asketischen Handelns.

Der Wege zur Einübung tugendhaften Handelns, oder kürzer der asketischen Tugendmittel, hat die religiös-sittliche Entwicklung der Menschheit von altersher eine nicht geringe Mannigfaltigkeit hervorgebracht. Man hat behufs vollzähliger und gut geordneter Angabe derselben, verschiedene Einteilungsweisen in Anwendung gebracht (s. unten, Anm. 2). Die zweckmässigste Art der Aufzählung scheint uns folgende zu sein.

Zunächst ergeben sich dadurch, dass das nach Tugendübung strebende asketische Subjekt ein einzelner oder eine grössere Gemeinschaft sein kann, zwei Reihen asketischer Verrichtungen: A. Übungen der Individual- oder Einzel-Askese, sowie B. Genossenschaftlich betriebene asketische Leistungen. Oder, was dasselbe besagt: die asketisch lebenden Personen können entweder in der Weise von Einsiedlern (eremitisch, anachoretisch), oder in der Weise von Klosterbrüdern (cönobitisch, monastisch) ihr Ziel verfolgen. — Beiderlei Methoden spielen vielfach in einander über, so dass ihre völlige Trennung mehr oder weniger Sache der theoretischen Abstraktion bleibt, während sie thatsächlich zumeist geeinigt auftreten. Unsre geschichtliche Überschau wird ergeben, dass, einerseits streng einsiedlerisch ihre Übungen betreibende Asketen überall zu den selteneren Erscheinungen gehören, und dass anderseits innerhalb der asketischen Genossenschaften stets Mittel und Wege zur Befriedigung des nach Isolirung trachtenden Hangs zur Individual-Askese vorhanden bleiben. Mit andern Worten: des Einsiedlers bemächtigt sich immer wieder der Geselligkeitstrieb, und aus den Asketenvereinen streben immer wieder Einzelne hinaus ins Anachoretentum.

Ferner kann das asketische Streben — werde es nun genossenschaftlich betrieben oder in der Vereinzelung — entweder als ein Leiden auftreten oder als ein Thun, sich also entweder 1) negativ bethätigen, in Akten der Weltentsagung, der Enthaltung von (mehr oder weniger notwendigen) Lebens-

bedürfnissen, oder 2) positiv, in Akten der Beschäftigung mit göttlichen Dingen oder kürzer, der Erhebung zu Gott.

1 Jene negative Methode, die Askese der Enthaltung, kann geübt werden zunächst in Bezug

a. auf die Erfordernisse des diätetischen Lebens, also mittels Enthaltung von Nährmitteln (Hunger- oder Abstinenz-Askese, Fasten im engeren Sinne) oder von sonstigen Genuss- und Erfrischungsmitteln (Bekämpfung des Dursts, Temperenz-Askese, etc.). — Zu dieser diätetischen oder Fasten-Askese als der allgemeinsten und verbreitetsten Grundform alles asketischen Sichenthaltens tritt als zweite Hauptart der Entziehungsübung hinzu:

b. die Meidung des Geschlechtsumgangs oder die Sexual-Askese (Virginität; Kontinenz-Askese). Sie bleibt naturgemäss, — da weder das Kindesalter noch das für sich lebende weibliche Geschlecht den Reizungen des Sexuallebens unmittelbar in dem Maasse unterworfen sind wie das Jünglings- und reifere Alter des männlichen Geschlechts — auf einen verhältnismässig engeren Kreis von ausübenden Personen beschränkt, spielt indessen im Gesamtbereiche asketischer Bestrebungen gleichfalls eine weit und tief eingreifende Rolle. — Teils zu ihrer wirksamen Durchführung, teils zur Unterstützung der Fastenaskese, ersinnt der asketische Trieb noch weitere Methoden der Kasteiung oder der Entziehung und Bekämpfung sinnlicher Bedürfnisse. So ergibt sich zunächst

c. eine das häusliche Leben betreffende Gruppe asketischer Enthaltungsakte, bestehend in Bekämpfung von Kälte und Hitze durch (absolute oder relative) Obdachlosigkeit, durch dürftige Bekleidung (besonders Baarfussgehen), durch Schlaf-Entziehung und dgl. — Tritt dieser sinnlichkeitsbekämpfende Busstrieb in Gestalt des Strebens nach gewaltthätiger Erzeugung körperlichen Schmerzes behufs Unterdrückung der Begierden auf, so resultirt

d. eine förmliche Peinigungs- oder Folter-Askese, sich kundgebend in Akten der Selbstgeiselung, Selbstverwundung, -verstümmelung, -verbrennung, also gelegentlich wohl gipfelnd im Selbstmord. Aus dem Kreis der nur negativen Askese-Verrichtungen treten derartige Gewaltsamkeiten eigent-



lich heraus, die Austerität erscheint gesteigert zur Atrozität, an die Stelle des Sichenthaltens oder -entziehens tritt wildes Toben und Rasen. Dennoch würde es ungerechtfertigt sein, wollte man diese Gruppe asketischer Phänomene zur Klasse der positiven Askese-Handlungen stellen. Sie sind durch und durch negativ in ihrer Tendenz wie in ihren Wirkungen. Das überhaupt den Akten negativer Askesis eignende Haften am Sinnlich-Äusserlichen und Körperlichen, das Streben nach Bekämpfung des inneren, seelisch-geistigen Verderbens vom Körper aus, ersteigt in ihnen den Gipfel des Möglichen oder vielmehr des Unmöglichen. Darf man überhaupt die hier in Kürze charakterisirte Reihe viererlei negativ-asketischer Handlungen zusammenfassend als Akte sinnlicher Askese bezeichnen: jedenfalls tritt im vierten Glied der Reihe dieses einseitig sinnliche Moment am stärksten zu Tage. Nicht ertöten sondern totschlagen will der Geisler, der Selbstverstümmler, der Selbstverbrenner etc. seine Sinnlichkeit. Um den Dämon der bösen Lust zu vertreiben, ergibt er sich einem noch schlimmeren Dämon.

2. Die positive Askese darf, wie aus dem hier Dargelegten unmittelbar erhellt, auch „geistige" Askese heissen. Ihr Ziel ist Erhebung über das Sinnliche zum Geist, über das Irdische zu Gott, über die Welt zum Schöpfer. Ihre Mittel zur Erreichung dieses Zieles gehören wesentlich der geistigen (bzw. geistlichen) Sphäre an, mag immerhin manchem davon auch eine sichtbare, ins Sinnliche fallende Aussenseite eignen. Der positiv strebende Asket operiert nicht mit blossen Entziehungen oder Enthaltungen; noch weniger wütet er gegen seinen Leib mit grausamen Misshandlungen. Seine Übungsmittel gehören den Bereichen des Gebetslebens und der (privaten oder öffentlichen) Gottesverehrung an. Sie tragen im allgemeinen Opfercharakter, d. h. sie wollen durch opfernde Darbringungen die Gottheit günstig stimmen und die Erhebung des heilsdurstigen Büssers zu ihr befördern. Sie zerfallen in zwei Reihen stufenmässig in sich gegliederter sakrifizieller Akte, deren erste der Beihilfe sinnlich sichtbarer Faktoren möglichst sich zu entschlagen sucht, während für

die zweite gerade das sinnliche Medium die Hauptsache, das eigentliche Vehikel der Erhebung zum Göttlichen bildet.

a) Übungen der Gebetsaskese oder des kontemplativen Strebens. Sie umschliessen auf ihrer niedersten Stufe noch manche durch sinnliche Beihilfen unterstützte Methoden des Betens (Abbeten von Gebetsschnüren u. dgl., Rosenkranzgebete, Totenschädel-Betrachtung etc.), streben aber über dieses elementarere Verfahren hinaus nach immer völligerer Erhebung ins Übersinnliche und immer unmittelbarerer Vereinigung mit der Gottheit. Über die Stufe des blossen Wortgebets hinaus hebt die grosse Kunst der Kontemplationsaskese ihre Lehrlinge und Meister empor, zunächst zum innerlichen Herzensgebet, dann zur noch höheren Stufe der rein kontemplativen Andacht, welche in Entzückungszuständen, seligen Schauungen (Umflossen sein von himmlischem Licht, u. dgl.), zuletzt in angeblicher „Entkörperung“ oder Vernichtung des irdischen Selbst gipfelt.

b) Übungen der Kultusaskese, d. h. des die Akte und Heilsmittel (Gnadenmittel) der allgemeinen Gottesverehrung asketisch verwertenden Frömmigkeitsstrebens. Hierher gehören: asketisch geregeltes Lesen heiliger Bücher, asketisches Singen heiliger Gesänge, asketischer Sakramentsgebrauch, Nachtwachengottesdienste (Vigilien), Umzüge (Prozessionen) mit zur Schau gestellten Heiligtümern (besonders Reliquien), Pilgerfahrten (Peregrinationen) nach berühmten Andachtsstätten oder Gnadenorten. Es sind das durchweg den mit reicherem gottesdienstlichem Apparat ausgestatteten Religionen gemeinsame Verrichtungen, die entweder in mechanisch äusserlicher Weise abgethan werden und in solchem Falle fürs asketische Bereich ohne Belang sind, oder als Mittel zu asketischer Busszucht oder Tugendübung verwendet werden können, — wo dann bald diese bald jene Verschärfung und Steigerung der mit dem betr. Akte verbundenen Anstrengung oder Entbehrung in Kraft tritt.

Die Gesamtheit asketischer Handlungen könnte mit diesem inhaltreichen Verzeignis von teils negativ, teils positiv gearteten Übungen — von welchen die Mehrzahl dem asketischen Individualstreben angehört, einige jedoch (besonders



die soeben unter 2 b genannten) eine Gemeinschaft oder Vielheit religiös-asketisch thätiger Personen voraussetzen — bereits erschöpft scheinen. Sie ist das aber noch keineswegs. Ein ansehnlicher Komplex asketischer Akte gruppiert sich um das Problem gemeinsamer Arbeit im Dienste und zur Förderung asketisch-religiöser Bestrebungen. Diese Arbeitsaskese erscheint der Askese des gottesdienstlichen Lebens (2 b) darin verwandt und parallel, dass sie ihren Zielen auf genossenschaftlichem Wege nachstrebt, also in individualer Vereinzelung nicht zu gedeihen vermag. Aber darin ist sie der Kultusaskese nicht ähnlich geartet, dass neben positiv- oder geistlich-asketischen Akten auch solche der asketischen Negation oder Enthaltung sehr wesentlicherweise zu ihr gehören. Die Formen, in welchen die Arbeitsaskese oder (was dasselbe besagt) das genossenschaftlich organisierte Asketentum sich darstellt, sind

a und b) in negativer Hinsicht: die Weltflucht (klösterliche Klausur) und die Armut, oder die strenge Enthaltung von weltlichem Verkehr und weltlichem Besitz (Individualbesitz, Privateigentum);

c) in positiver Hinsicht die Demuts- und die Gehorsamsübung, beide selbstverständlich als asketisch gesteigerte und verschärfte Leistungen sich darstellend. Es sind also wesentlich die Grunderfordernisse fürs klösterliche Zusammenleben, die „Gelübde“ oder „evangelischen Ratschläge“ der Keuschheit (nämlich im monastischen Sinne, = Klausur, gänzlicher Abschluss vom Weltleben), der Armut, des Gehorsams, um die es sich hier handelt. Zu den allgemeineren, nicht bloss vom christlichen Mönchtum gehandhabten Formen asketischer Lebenspraxis gehören übrigens auch sie. Nur ihre Zusammenfassung zu jener Trias ist spezifisch christlich; der Sache nach kehren die auf Verlassen der Familie und des weltlichen Besitztums, sowie auf strikte Gehorsamsdressur bezüglichen Satzungen überall, auch in der heidnischen Religionssphäre wieder. Sogar zu dem die genannten Grundforderungen konkomitirenden Hilfsapparat klösterlicher Zucht- und Übungsmittel, bestehend in Novizenerziehung, Gelübdeablegung und Einkleidung, in Geboten des Schweigens bei der Handarbeit

und beim Essen, in Verpflichtung zu Stundengebeten u. dgl., bietet der Cönobitismus ausserchristlicher Religionen, soweit er sich überhaupt nachweisen lässt, mehr oder minder deutliche, ja manche frappante Parallelen dar. — Kurz, auch diese Genossenschafts- oder Arbeitsaskese stellt ein System organisch mit einander verknüpfter Übungen und Einrichtungen dar, das in einer Gesamtübersicht über die Phänomene unseres Gebiets ebenso gut wie die mancherlei Formen von Individualaskese berücksichtigt sein will. Ja innerhalb seiner gelangt das charakteristische Wesen und Wirken unseres Gegenstandes erst so recht zur vollen Entfaltung.

Fasst man demnach alles hier aufgezählte zu einem einheitlichen Schema zusammen, so ergibt sich folgende Dreizahl von Hauptgebieten des asketischen Strebens:

I. Individual-Askese negativer (sinnlicher) Art, oder Askese der **Enthaltung**, sich bethätigend auf den besonderen Gebieten
   a) des diätetischen Lebens (Fasten-Askese);
   b) des geschlechtlichen Lebens (Virginitäts-Askese);
   c) des häuslichen Lebens (Obdach-, Kleider- und Lager-Askese);
   d) der Körpermisshandlung (Peinigungs-Askese)

II. Individual- und Sozial-Askese positiver (geistlicher) Art, oder Askese der **Erhebung**, geübt entweder
   a) als Gebets- und Kontemplations-Askese Einzelner (asket. Privatandachtsstreben);
   b) als gottesdienstliche Askese (asketische Verwertung der öffentlichen Kultusakte und kultischen Heilmittel).

III. Sozial-Askese oder genossenschaftlich betriebene Askese der **Arbeit**, in sich schliessend die teils negativ- teils positiv asketischen Übungen
   a) der Absperrung vom Weltverkehr: mönchische Keuschheitspraxis (Klausur);
   b) der Fernhaltung vom Privatbesitz: mönchische Armutspraxis;



   c) der Ertötung des Eigenwillens: mönchische Gehorsamspraxis.

Die Ausfüllung des so konstruierten Fachwerks mit konkretem geschichtlichen Material ist Sache der nachfolgenden Darstellung. Es werden in derselben vielfach Vereinfachungen des hier vorgeführten Schematismus stattfinden können. Manchmal freilich — da wo ein besonders reich entwickeltes Kasteiungsleben zu schildern ist — werden wir in die angegebenen Hauptfächer noch Unterabteilungen einzuzeichnen haben. — Behufs Vervollständigung dieser Einleitung wird im folgenden noch in allgemeinen Umrissen zu zeigen sein, inwiefern der Übergang vom II. zum III. der von uns beschriebenen Hauptfächer zugleich auch einen wichtigen historischen Fortschritt, gleichbedeutend mit der Ablösung des vorchristlichen überwiegend nur individualen durch den christlichen (und eben darum sozialen) Asketismus, bedeutet.

**Anmerkung 1.** Unsere Dreiteilung: „Askese der Enthaltung, der Erhebung, der Arbeit“ erinnert in etwas an das paulinische Schema: „züchtig (σωφρόνως), gottselig (εὐσεβῶς), gerecht (δικαίως) leben“ (Tit. 2, 12), gemäss welchem bekanntlich Calvin seinen Überblick über die christliche Pflichtenlehre gliederte (Inst. rel. chr. III, 10). Nur hat Paulus bei der genannten dreifachen Kennzeichnung des Tugendwandels der Christen nicht an ein spezifisch asketisches Verhalten derselben gedacht. Auch steht bei ihm das „gerechte“ Leben nicht am Ende der Reihe, sondern in der Mitte.

**Anmerkung 2.** Die Versuche Früherer zur Gruppierung der verschiedenen Arten oder Formen des asketischen Verhaltens leiden entweder an der Eintragung fremder Gesichtspunkte in das Teilungsverfahren, oder an allzu vager Allgemeinheit und Unbestimmtheit, so dass sie das Material nicht erschöpfen. Das erstere gilt u. a. von der künstelnden und mystisch unklaren Einteilung bei Görres (D. christl. Mystik I, 358 ff.): 1. „Erhöhung und Reinigung des unteren Lebens“: Fasten, Schlaf und Wachen etc., 2. Reinigung und Disziplin „des mittleren Lebens“: körperliche Abtötungen, Geduld und Leidensmut, Liebenswerke; 3. Reinigung und Disziplin „des höheren Lebens“ geistliche Sammlung, Gebet u. s. f. Auch R. Rothes Unterscheidung von A) asketischen Akten oder Tugendmitteln rein-sittlicher Art (nämlich 1. solchen der Selbsterkenntnis, 2. der Busszucht (Fasten, Reinigungen, Sündenbekenntnis, Wachsamkeit), 3. der Selbstaufklärung; 4. der Selbstübung), sowie B) von specifisch religi-

und beim Essen, in Verpflichtung zu Stundengebeten u. dgl., bietet der Cönobitismus ausserchristlicher Religionen, soweit er sich überhaupt nachweisen lässt, mehr oder minder deutliche, ja manche frappante Parallelen dar. — Kurz, auch diese Genossenschafts- oder Arbeitsaskese stellt ein System organisch mit einander verknüpfter Übungen und Einrichtungen dar, das in einer Gesamtübersicht über die Phänomene unseres Gebiets ebenso gut wie die mancherlei Formen von Individualaskese berücksichtigt sein will. Ja innerhalb seiner gelangt das charakteristische Wesen und Wirken unseres Gegenstandes erst so recht zur vollen Entfaltung.

Fasst man demnach alles hier aufgezählte zu einem einheitlichen Schema zusammen, so ergibt sich folgende Dreizahl von Hauptgebieten des asketischen Strebens:

I. Individual-Askese negativer (sinnlicher) Art, oder Askese der **Enthaltung**, sich bethätigend auf den besonderen Gebieten
   a) des diätetischen Lebens (Fasten-Askese);
   b) des geschlechtlichen Lebens (Virginitäts-Askese);
   c) des häuslichen Lebens (Obdach-, Kleider- und Lager-Askese);
   d) der Körpermisshandlung (Peinigungs-Askese)

II. Individual- und Sozial-Askese positiver (geistlicher) Art, oder Askese der **Erhebung**, geübt entweder
   a) als Gebets- und Kontemplations-Askese Einzelner (asket. Privatandachtsstreben);
   b) als gottesdienstliche Askese (asketische Verwertung der öffentlichen Kultusakte und kultischen Heilmittel).

III. Sozial-Askese oder genossenschaftlich betriebene Askese der **Arbeit**, in sich schliessend die teils negativ- teils positiv asketischen Übungen
   a) der Absperrung vom Weltverkehr: mönchische Keuschheitspraxis (Klausur);
   b) der Fernhaltung vom Privatbesitz: mönchische Armutspraxis;
   c) der Ertötung des Eigenwillens: mönchische Gehorsamspraxis.



Die Ausfüllung des so konstruierten Fachwerks mit konkretem geschichtlichen Material ist Sache der nachfolgenden Darstellung. Es werden in derselben vielfach Vereinfachungen des hier vorgeführten Schematismus stattfinden können. Manchmal freilich — da wo ein besonders reich entwickeltes Kasteiungsleben zu schildern ist — werden wir in die angegebenen Hauptfächer noch Unterabteilungen einzuzeichnen haben. — Behufs Vervollständigung dieser Einleitung wird im folgenden noch in allgemeinen Umrissen zu zeigen sein, inwiefern der Übergang vom II. zum III. der von uns beschriebenen Hauptfächer zugleich auch einen wichtigen historischen Fortschritt, gleichbedeutend mit der Ablösung des vorchristlichen überwiegend nur individualen durch den christlichen (und eben darum sozialen) Asketismus, bedeutet.

**Anmerkung 1.** Unsere Dreiteilung: „Askese der Enthaltung, der Erhebung, der Arbeit“ erinnert in etwas an das paulinische Schema: „züchtig (*σωφρόνως*), gottselig (*εὐσεβῶς*), gerecht (*δικαίως*) leben“ (Tit. 2, 12), gemäss welchem bekanntlich Calvin seinen Überblick über die christliche Pflichtenlehre gliederte (Inst. rel. chr. III, 10). Nur hat Paulus bei der genannten dreifachen Kennzeichnung des Tugendwandels der Christen nicht an ein spezifisch asketisches Verhalten derselben gedacht. Auch steht bei ihm das „gerechte“ Leben nicht am Ende der Reihe, sondern in der Mitte.

**Anmerkung 2.** Die Versuche Früherer zur Gruppierung der verschiedenen Arten oder Formen des asketischen Verhaltens leiden entweder an der Eintragung fremder Gesichtspunkte in das Teilungsverfahren, oder an allzu vager Allgemeinheit und Unbestimmtheit, so dass sie das Material nicht erschöpfen. Das erstere gilt u. a. von der künstelnden und mystisch unklaren Einteilung bei Görres (D. christl. Mystik I, 358 ff.): 1. „Erhöhung und Reinigung des unteren Lebens“: Fasten, Schlaf und Wachen etc., 2. Reinigung und Disziplin „des mittleren Lebens“: körperliche Abtötungen, Geduld und Leidensmut, Liebenswerke; 3. Reinigung und Disziplin „des höheren Lebens“ geistliche Sammlung, Gebet u. s. f. Auch R. Rothes Unterscheidung von A) asketischen Akten oder Tugendmitteln rein-sittlicher Art (nämlich 1. solchen der Selbsterkenntnis, 2. der Busszucht (Fasten, Reinigungen, Sündenbekenntnis, Wachsamkeit), 3. der Selbstaufklärung; 4. der Selbstübung), sowie B) von specifisch religi-

giösen Tugendmittitteln (1. Andacht, 2. Bibelgebrauch, 3. Gebet, 4. Sakramentsgebrauch — vgl. Theol. Ethik, § 878–891) leidet an übermässiger Künstlichkeit infolge der Einmischung von allerlei Fremdem, gar nicht zur Tugendmittellehre Gehörigem (besonders in jener Rubrik A. — Dagegen wird das Material nicht erschöpft und bleibt die Gliederung unvollständig durchgeführt bei solchen Einteilungsweisen wie die von Ferd. v. Eckstein (Geschichtliches über die Askesis etc., Freiburg 1862): I. Asketische Handlungsweisen des jüdisch-christlichen Völkerkreises; II. solche des ausserchristlichen oder heidnischen Völkerkreises, oder wie die ähnliche bei älteren Moralisten, deren Reinhard (Moral § 425) gedenkt: 1. in der Schrift empfohlene, 2. sonstige in der Geschichte vorkommende asketische Handlungen. Auch Reinhards Einteilungsverfahren (System der christl. Moral Bd. IV, § 430 ff.), wonach zu unterscheiden sind 1. sinnliche und 2. geistige Tugendmittel, erschöpft den historisch gegebenen Stoff nicht wahrhaft und leidet dabei, was die Subklassifikation der beiden genannten Hauptgebiete betrifft, mehrfach an Planlosigkeit. Ähnliches gilt von der bei älteren und neueren Moralisten, namentlich protestantischen, gern angewandten Einteilung in 1. negative asketische Akte oder Tugendmittel der Enthaltung, und 2. positive oder Tugendmittel der sittlichen Erhebung oder Übung (z. B. schon bei Reinhard § 427; bei Hagenbach, Theol. Encyklop. § 94; bei R. Rothe § 872 [wo für „negativ" und „positiv" die Ausdrücke „kathartisch" und „gymnasitisch" gebraucht sind], bei Chr. Fr. Schmid, Sittenlehre, Tüb. 1861 [wo die bestreffenden Bezeichnungen lauten: 1. Tugendmittel, die zur geistigen Nüchternheit und Klarheit dienen; 2. Mittel zur geistigen Erhebung]). Man kann diese beiden Einteilungsweisen (sei es in sinnliche und geistliche, sei es in negative und positive Askese-Handlungen), wie dies auch im vorstehenden geschehen, als wesentlich gleichbedeutend behandeln und man gewinnt bei ihrer Zugrundlegung jedenfalls manches. Aber erschöpft wird durch dieses im Grunde schon altstoische Kategorienpaar (vgl. Epiktets „sustine et abstine", sowie dazu die Bemerkungen Kants: Metaph. der Sitten II, 2, § 49) die Gesamtheit der zu unserem Gegenstande gehörigen Momente nicht. Nur wenn zur Enthaltungs- und zur Erhebungsaskese als drittes die Arbeitsaskese mit ihren verschiedenen oben aufgezählten Funktionen hinzutritt, wird die Reihe vollständig. In Auflage 1 dieser Schrift fand auch diese abschliessende Hauptgruppe asketischer Akte in der Hauptsache die ihr gebührende Berücksichtigung; nur litt das auf sie Bezügliche (verteilt unter die beiden Überschriften: „Die Askese des praktischen Lebens" und „Die Askese des sozialen Lebens") an unnötiger Verzettelung des Materials und entbehrte der betr. Abschnitt, weil er dem Kapitel



von der „geistigen Askese" eingegliedert war, der ihm zukommenden selbständigen Geltung. Die praktisch-soziale oder Arbeitsaskese kann der des beschaulichen und der des kultischen Lebens nicht in der Weise zugeordnet werden, dass sie mit denselben zusammen eine Unterart geistiger oder positiver Asketik bildete. Vielmehr vollzieht sich beim Übergang zu ihr eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Ihre fast mehr negativ als positiv gearteten Funktionen bilden eine selbständige Hauptgruppe asketischer Akte für sich, und zwar diejenige, in der das asketische Streben, als genossenschaftlich gehandhabtes und organisiertes, sich zu seiner vollen Kraftwirkung zusammenfasst und dem sittlichen Gesamtleben der Menschheit als selbständig bedeutsamer und auf dasselbe einwirkender Faktor gegenübertritt.

---

## 3. Perioden und Epochen der Askesegeschichte.

Als Bestandteil vorchristlicher Religionssysteme entbehrt die Askese eines historischen Fortschritts, der in bestimmter Weise nach Perioden und Epochen gegliedert werden könnte, in ziemlich hohem Grad. Ja als dem Religionswesen der roheren Naturvölker inhärierendes Element hat sie überhaupt keine Geschichte.

Es würde kaum ausführbar sein, die asketischen Übungen und Satzungen der Menschheit zum Gegenstande geschichtlicher Darstellung zu machen, wenn es hierbei auf die vorchristliche Welt, und zumal auf deren ältere Zeiten, sich zu beschränken gälte. Nur monographische Beiträge zur Askesegeschichte würde der liefern, der die auf Asketisches im Religions- und Kulturleben der alten Inder, Babylonier und Perser, der Ägypter, der klassischen Nationen etc. bezüglichen Nachrichten aneinanderreihte. Die Thatsache des Vorhandenseins asketischer Phänomene bei allen diesen Völkern, ebenso wie auch beim Volke Israel, liegt vor. Aber sie auf einen gemeinsamen Ursprung, auf eine bestimmt erkennbare Urthatsache als einheitliche Wurzel der vielerlei verschiednen und doch so manches Analoge, ja Identische darbietenden Busszuchtmethoden und -bräuche der vorchrist-

lichen Welt zurückzuführen, würde auch dem geschicktetsten Historiker nicht gelingen. Die Bibel schweigt hierüber. Sie lässt vielleicht erraten, dass ungefähr eben da, wo das Opfern seinen Anfang nahm — in der prähistorisch dunklen Zeit des noch einheitlich beisammen wohnenden, aber bereits auseinander strebenden nachparadisischen Geschlechts unserer Urahnen — auch asketisches Sichkasteien zuerst geübt worden ist, dass also des Büsserlebens keimartige Uranfänge in der zeitlichen Umgebung von Kains Gewissenbissen, von Lamechs wildem Kriegssang, von Enos' Jehova-Anrufung (s. überhaupt Gen. 4) zu suchen sind. Aber sie meldet darüber nichts ausdrückliches. Und wie für sie, für Israels heilige Urkunde, eine Mannigfaltigkeit schmerzender Übungen und schwerer Enthaltungen dem sich fortvererbenden Sündebewusstsein von uraltersher zur Seite stehen, ohne dass nach ihrem Ursprunge gefragt wird, ähnlich verhält es sich mit dem Analogen in den heiligen Büchern der ausserisraelitischen alten Menschheit. Als geschichtlich gegebene Thatsachen kennen auch sie Fasten allerlei Art, Beschneidungsriten u. dgl., Gelübde, einsiedlerisches Sichzurückziehen von der Welt. Aber über das Woher dieser Dinge bieten sie keine Aufschlüsse.

Auch in Bezug auf das Sichentwickeln solcher Erscheinungen, auf die ihnen widerfahrenden Aus-, Um- und Rückbildungen, auf ein etwaiges Überwandern der Bräuche von einem Volk zum andern u. s. w., verhalten die alten Quellen sich vielfach schweigsam. Allerdings erstatten Indiens Geschichtsquellen Bericht über einen tief eingreifenden und von grossen Folgen begleiteten Entwickelungsprocess auf dem Gebiet ihres nationalen Askeselebens. Allein dieses Ereignis, die Begründung der Buddhareligion, genauer der Buddha-Reform des älteren brahmanischen Religionswesens, schafft in Bezug auf die asketischen Sitten an sich nicht sonderlich viel neues. Nicht einmal das genossenschaftlich verbrüderte Auftreten der Asketen, ihr Sichzusammenthun zu klosterartigen Niederlassungen, eignet dem Buddhismus ausschliesslich, so dass es als ein durch ihr bewirktes absolut neues Phänomen der Askesegeschichte zu gelten hätte. Asketenvereine hat auch schon die brahmanische Periode der



Religionsentwicklung Altindiens gehabt, und als ein reformerischer Fortbildungsversuch (wenn man will als eine neue asketische Ordensgründung) war auch schon die Sekte der Dschaina, des Buddhismus ältere Vorgängerin, jenen Brahmanenvereinen gegenübergetreten. — Obendrein ist Indiens Religionsgeschichte nicht der einzige Schauplatz des vorchristlichen Kulturlebens, auf welchem genossenschaftlich ausgebildeter Betrieb asketischer Sitten hervortrat. Mögen das Magiertum der Euphratvölker und die Priesterschaft Altägyptens, weil das asketische Moment in ihren Einrichtungen und Funktionen von untergeordneter Bedeutung war, nicht hierher zu ziehen sein, so kann doch den Serapis-Inclusen des ptolemäischen und römischen Ägyptens ein mönchischartiger Charakter ebensowenig abgesprochen werden, wie ihrer wahrscheinlichen Nachbildung in den Therapeuten des jüdischen Hellenismus, oder wie den schon älteren asketisch lebenden Philosophenvereinen Grossgriechenlands. Sogar gewisse amerikanische Phänomene: die asketischen Mönchsorden des vorkolumbischen Mexiko und die Sonnenjungfrauen des alten Peru dürfen in diesem Zusammenhange mit einem gewissen Rechte genannt werden, wenn auch die Frage nach ihrem Alter und ihrer Originalität gegenüber Verwandtem in den Religionsbildungen der alten Welt einstweilen vielleicht unbeantwortet zu lassen ist.

Fehlt demnach dem Asketismus der vorchristlichen Religionen ein gewisser historischer Entwicklungsfortschritt allerdings nicht ganz, so liegen die einzelnen Momente dieses Fortschritts doch vielfach im Dunkeln. Zu einer wahrhaft zuverlässigen, von mythisch-legendarischen Beimengungen gründlich gereinigten Darstellung selbst der indischen Askesegeschichte (vor wie nach Buddha) mangeln uns die Mittel; die indisch religions-historische Literatur ist bekanntlich in eben dem Maasse mit Sagengestrüppe durchwoben und überwuchert, wie sie umfänglich und scheinbar reich ist. Mit den hierher gehörigen Urkunden der übrigen Völker ist es kaum viel besser bestellt; wenigstens betreffs der ihr Asketentum betreffenden Nachrichten bieten sie überaus viel Unsicheres und Unzulängliches. Eine ganz nur aufs vorchrist-

liche Gebiet sich beschränkende Geschichte unseres Gegenstands würde viel Fragmentarisches, unter sich nicht oder kaum Zusammenhängendes bieten und dabei auf weite Strecken hin an beträchtlicher Unzuverlässigkeit leiden.

Dieser Gefahr des Dürftigen und Unbefriedigenden seiner Darstellung entgeht der Bearbeiter unsers Themas in dem Masse, wie er dem gewaltigen historischen Fortschritte Rechnung zu tragen versteht, welcher das Eingreifen des *Christentums* in die Gesamtentwicklung der Askese bedeutet. *Worin besteht dieser Fortschritt?*

Wesentlich neue Formen oder Methoden des asketischen Handelns erzeugt das Christentum nicht. Sein Verhalten sogar gegenüber dem nicht sehr reichen Apparat solcher Formen, wie ihn das Judentum ihm überlieferte, war, wie schon oben angedeutet (S. 1 f.), eher ein einschränkendes und repressives, als dass es denselben etwa lebhaft willkommen hiess oder vervielfältigend fortzubilden suchte. — Auch im genossenschaftlich vereinten Betrieb der betreffenden Verrichtungen liegt nicht das Neue und Überlegene der christlichen Askese. Das Prinzip cönobitischen Zusammenlebens der Asketen ist nicht erst auf dem Boden unserer Religion erwachsen. Es hatte schon Jahrhunderte vor Christi Erscheinen im Fleisch, und wahrscheinlich mehr als ein Jahrtausend vor Antonius und Pachomius, in dem fernen Osten eine Reihe bedeutsamer Erscheinungen ins Leben gerufen.

Das Neue und das weltgeschichtlich Grosse des christlichen Asketismus besteht im durchgängigen Bezogensein alles asketischen Strebens und Handelns auf den inmitten seiner Gemeine unsichtbar gegenwärtigen Christus und in der auf Grund hiervon jenem Streben widerfahrenden Läuterung und Kräftigung. Schon der Individualaskese christlicher Männer und Frauen führt dieses ausschliessliche Bestimmtsein ihres Frömmigkeitslebens durch Jesum den Gekreuzigten und Auferstandenen höchst wirksam läuternde und verklärende Impulse zu. Wie die Fastenpraxis der Christen, während der ersten, noch nicht durchs Eindringen falscher heidnischer Lebensideale verdorbnen Zeiten der Kirche — zur wilden ἀφειδία σώματος orientalischer Büsser einen wohlthuenden Gegensatz



bildet, in eben dem Maasse übertrifft die christliche Gebetsmystik ihre buddhistischen und neuplatonischen Parallelen an Lauterkeit sowohl ihrer Funktionen und Symbole wie ihrer geistlichen Früchte. Doch begründen diese dem asketischen Andachtsleben der Einzelnen angehörigen Eigenschaften der Lauterkeit, der Demut, des ernsten Heiligungsstrebens, überhaupt des Trachtens nach geistlicher Erneuerung durch Christum, noch nicht das eigentümlich Grosse und kraftvoll Wirkende, wodurch die christliche Asketik aller andren vor wie neben ihr überlegen erscheint. Ihr Geheimnis liegt im Wirken der Einzelnen fürs ganze, im Abthun jeglicher eitlen Ostentation und unfruchtbaren Kraftleistung, damit das asketische Leiden und Thun ausschliesslich den Zwecken der christlichen Gesamtheit zu Gute komme. Es liegt in der Dienstbarmachung sämtlicher Akte sowohl der Enthaltung wie der Übung für die Sache des Reiches Christi, kurz im *Fruchtbringen aller für alle in der Liebe.* Demnach offenbart sich das Grosse der aufs Gebiet des Christentums verpflanzten asketischen Traditionen älteren Ursprungs vornehmlich in einer Reihe von Leistungen der Sozialethik. Die christliche Askese ist *die* Sozial-Askese schlechtweg, die genossenschaftlich organisierte Askese zu gemeinsamer Arbeit, in der alle früheren Erscheinungen ähnlicher Art ihr höheres, sie weit übertreffendes Gegenbild finden. Erst mit dem Eintritt des Christentums in die Menschheitsgeschichte erstarkt der asketisch strebende Geist zum Ernste wahrer Männlichkeit, die da Frucht bringet in Geduld. Das Kindische der früheren Zeiten, das Sichzeigenwollen mit äusseren Bravourleistungen und unfruchtbaren Kunststücken, es verschwindet allerdings noch nicht, es wuchert auch auf christlich-kirchlichem Boden noch in mancherlei z. T. hässlichen und verwerflichen Excessen fort. Aber trotzdem überbieten die Leistungen christlicher Sozialasketik die ihrer älteren heidnischen Vorgänger an segenbringender Wirkung fürs menschliche Gesamtwohl bei weitem. Das christliche Mönchtum des Mittelalters entwickelt sich rasch zu einer schöpferisch bildenden und volkserziehenden Kulturmacht ersten Ranges. Die ihm beigemengten Elemente unlauterer, nach heid-

nischen Mustern gearteter Pseudoasketik wirken zwar hemmend, trübend und lähmend, aber doch nicht gänzlich verfälschend oder gar ertötend auf seine Entwicklung ein. Während eines ungefähr tausendjährigen Zeitraumes behauptet das christliche Ordenswesen den Charakter eines überwiegend segenbringenden Kulturfaktors. Erst gegen den Anfang der neueren Zeit verkündigen zunächst Erscheinungen einer schädlichen Überproduktion und eines ungesunden Hyperasketismus, dann solche einer zunehmenden Verweltlichung und Entartung zu ärgernisgebender Laxheit den beginnenden Verfall. Das prinzipielle Sichlossagen der Reformationskirchen vom Cönobitismus, ja mehr oder minder vom Asketismus überhaupt, ergibt sich als die unausbleibliche Folge dieser Degeneration. Aber auch im restaurierten Katholicismus des 16. und der folgenden Jahrhunderte erfahren beide, das Klosterwesen wie die nichtklösterliche Asketik, vielfache Umgestaltungen behufs ihrer Anpassung teils ans neuere Kulturleben teils an die kriegerische Kampfesstellung der römischen Hierarchie gegenüber allem Protestantismus.

Die Perioden- und Epochenfolge einer das Ganze der Askesegeschichte von den frühesten Anfängen an schildernden Übersicht wird sich deshalb folgendermassen zu gestalten haben.

Erster Hauptzeitraum: **Vorchristliche Askese** — überall nur in national-religiöser Isolierung auftretend; zu einer reicheren Fülle asketischer Handlungsweisen am frühesten bei den Indern entwickelt.

Als eine erste Unterperiode lässt sich hier, soweit zunächst Indien in Betracht kommt, unterscheiden eine vorbuddhistische Zeit, mit fast überall (Nordindien ausgenommen) vorherrschender Individualaskese. Auf dieselbe folgt die buddhistische und nachbuddhistische Epoche (seit dem 5. Jahrhundert vor Chr.), mit teilweisem Hervortreten genossenschaftlich-asketischer Bestrebungen, die aber fürs Ganze der menschlichen Kulturentwicklung unfruchtbar bleiben. Bei den Hellenen kann analoger Weise eine vor- und eine nachpythagoräische



Zeit unterschieden werden; desgleichen bei den Israeliten eine vor- und eine nachexilische Periode.

Zweiter Hauptzeitraum: **Die christliche Askese vorreformatorischer Zeit,** oder die Periode der vom Centrum des christlichen Kirchenwesens aus als mächtiger Kulturfaktor aufs Menschheitsganze einwirkenden Sozial-Askese oder Klosterheiligkeit (Cönobitismus).

A. Erster Abschnitt: Vorgeschichte oder die Zeit der ersten Liebe — vom Apostolischen Zeitalter bis zum ersten Sichregen eines klösterlichen Coalitionstriebs auf dem Boden des stoisch-platonisch und philonisch beeinflussten Alexandrinismus (ca. 30—320).

B. Zweiter Abschnitt: Des orientalisch-christlichen Mönchtums Blütezeit, mittlere Zeit und Verfall (ca. 320—1453).

(Nebst Anhang: Anatolisches Christentum und Islam in Bezug auf ihr asket. Verhalten).

C. Dritter Abschnitt: Das abendländische Mönchtum bis zum Schlusse des Mittelalters.

1. Die Anfänge in vorbenediktinischer Zeit (ca. 350—530);
2. Die Zeit der stetig aufsteigenden Entwicklung des abendländischen Mönchtums von Benedikt v. Nursia bis zu Bernhard v. Clairvaux und dessen nächsten Nachfolgern (ca. 530—1200).
3. Die Zeit der Bettelorden, oder: Überproduktion und beginnender Verfall des abendländischen Mönchtums (ca. 1200—1517).

Dritter Hauptzeitraum: **Die neuere Zeit,** oder die Periode des unversöhnlichen Kampfs zwischen römisch-jesuitischem Pseudoasketismus und protestantischem Antiasketismus.

A. 1. Unterperiode: Zeit der Kontrereformatorischen Neubelebungsversuche (von

nischen Mustern gearteter Pseudoasketik wirken zwar hemmend, trübend und lähmend, aber doch nicht gänzlich verfälschend oder gar ertötend auf seine Entwicklung ein. Während eines ungefähr tausendjährigen Zeitraumes behauptet das christliche Ordenswesen den Charakter eines überwiegend segenbringenden Kulturfaktors. Erst gegen den Anfang der neueren Zeit verkündigen zunächst Erscheinungen einer schädlichen Überproduktion und eines ungesunden Hyperasketismus, dann solche einer zunehmenden Verweltlichung und Entartung zu ärgernisgebender Laxheit den beginnenden Verfall. Das prinzipielle Sichlossagen der Reformationskirchen vom Cönobitismus, ja mehr oder minder vom Asketismus überhaupt, ergibt sich als die unausbleibliche Folge dieser Degeneration. Aber auch im restaurierten Katholicismus des 16. und der folgenden Jahrhunderte erfahren beide, das Klosterwesen wie die nichtklösterliche Asketik, vielfache Umgestaltungen behufs ihrer Anpassung teils ans neuere Kulturleben teils an die kriegerische Kampfesstellung der römischen Hierarchie gegenüber allem Protestantismus.

Die Perioden- und Epochenfolge einer das Ganze der Askesegeschichte von den frühesten Anfängen an schildernden Übersicht wird sich deshalb folgendermassen zu gestalten haben.

Erster Hauptzeitraum: **Vorchristliche Askese** — überall nur in national-religiöser Isolierung auftretend; zu einer reicheren Fülle asketischer Handlungsweisen am frühesten bei den Indern entwickelt.

Als eine erste Unterperiode lässt sich hier, soweit zunächst Indien in Betracht kommt, unterscheiden eine vorbuddhistische Zeit, mit fast überall (Nordindien ausgenommen) vorherrschender Individualaskese. Auf dieselbe folgt die buddhistische und nachbuddhistische Epoche (seit dem 5. Jahrhundert vor Chr.), mit teilweisem Hervortreten genossenschaftlich-asketischer Bestrebungen, die aber fürs Ganze der menschlichen Kulturentwicklung unfruchtbar bleiben. Bei den Hellenen kann analoger Weise eine vor- und eine nachpythagoräische Zeit unterschieden werden; desgleichen bei den Israeliten eine vor- und eine nachexilische Periode.



Zweiter Hauptzeitraum: **Die christliche Askese vorreformatorischer Zeit,** oder die Periode der vom Centrum des christlichen Kirchenwesens aus als mächtiger Kulturfaktor aufs Menschheitsganze einwirkenden Sozial-Askese oder Klosterheiligkeit (Cönobitismus).

A. Erster Abschnitt: Vorgeschichte oder die Zeit der ersten Liebe — vom Apostolischen Zeitalter bis zum ersten Sichregen eines klösterlichen Coalitionstriebs auf dem Boden des stoisch-platonisch und philonisch beeinflussten Alexandrinismus (ca. 30—320).

B. Zweiter Abschnitt: Des orientalisch-christlichen Mönchtums Blütezeit, mittlere Zeit und Verfall (ca. 320—1453).

(Nebst Anhang: Anatolisches Christentum und Islam in Bezug auf ihr asket. Verhalten).

C. Dritter Abschnitt: Das abendländische Mönchtum bis zum Schlusse des Mittelalters.

1. Die Anfänge in vorbenediktinischer Zeit (ca. 350—530);
2. Die Zeit der stetig aufsteigenden Entwicklung des abendländischen Mönchtums von Benedikt v. Nursia bis zu Bernhard v. Clairvaux und dessen nächsten Nachfolgern (ca. 530—1200).
3. Die Zeit der Bettelorden, oder: Überproduktion und beginnender Verfall des abendländischen Mönchtums (ca. 1200—1517).

Dritter Hauptzeitraum: **Die neuere Zeit,** oder die Periode des unversöhnlichen Kampfs zwischen römisch-jesuitischem Pseudoasketismus und protestantischem Antiasketismus.

A. 1. Unterperiode: Zeit der Kontrereformatorischen Neubelebungsversuche (von

Loyola bis Vincenz von Paul und Rancé: 1524 bis geg. 1700).

B. 2. Unterperiode: Zeit des unaufhaltsamen Niedergangs des monastischen Asketismus unter Einwirkung des (zuerst in milderer, pietistisch-methodistischer, dann in schrofferer naturalistischer Ausprägung) ihm gegenübertretenden modernen Kulturprincips (seit ca. 1700).

**Anmerkung.** Die in diesem Schema nicht (wenigstens nicht als selbständiger Faktor) mitberücksichtigte Askese- und Ordensgeschichte des Islam kann, ungeachtet der nicht ganz kleinen Zahl ihrer Gründungen und der oft merkwürdigen Anklänge ihrer Bestrebungen bald an Buddhistisches bald an Christlich-Monastisches, einen Anspruch auf Einreihung unter die hervorragenderen oder gar unter die weltgeschichtlich bedeutsamen Phänomene der Askesegeschichte nicht erheben. In ihrem Sufismus kopiert sie teils indische teils altchristliche Vorbilder; in ihren Derwisch-Orden, namentlich denen der Betteldervische (seit dem 13. Jahrhundert) ahmt sie mittelalterlich-christliche Vorgänger nach. Was über beide Richtungen zu sagen ist, wird im Verfolg unsrer genaueren Übersicht über die Epochen der christlichen Sozialaskese, in Gestalt gelegentlich eingefügter Anhänge oder Exkurse, zur Darstellung gelangen.

Möglicherweise verhält es sich mit dem Ordens- und Klosterwesen des späteren Buddhismus nicht viel anders. Namentlich seit dem 7. und 8. christlichen Jahrhundert, wo das syrisch-nestorianische Mönchtum seine Missionen bis tief nach Ostasien hinein zu entsenden und das dortige heidnische Kulturleben mächtig zu beeinflussen begann, scheinen die buddhistischen Priester und Mönche wenigstens der nördlicheren Länder (vor allen diejenigen Tibets) sich vielfach aufs Nachahmen christlich-klösterlicher und -kultischer Einrichtungen verlegt und so die überraschende Ähnlichkeit vieler Elemente ihres Religionswesens mit entsprechenden christlichen erzeugt haben. Die Sache liegt hier freilich nicht ganz so klar wie beim Islam; manche direkte Beweise für das Gebildetsein buddhistischer Klostereinrichtungen nach christlichen Mustern sind erst noch durch künftige Forschung zu erbringen. Weshalb wir — natürlich mit allem Vorbehalt — dieser jüngeren Phänomene buddhistischer Sozialasketik schon im ersten, auf die vorchristliche Zeit bezüglichen Hauptteile zu gedenken haben werden. — Entsprechend wird mit den oben erwähnten amerikanischen Parallelen zu christlich-monastischen Erscheinungen zu verfahren sein.

---



## 4. Quellen und Hilfsmittel für unsere Darstellung.

Die fürs Studium der Askesegeschichte vorchristlicher Zeit zu benutzenden Quellen sind keine anderen als die Quellen der älteren Religions- und Kulturgeschichte überhaupt. Eine detaillierte Durchmusterung derselben würde viel Unnötiges und Selbstverständliches zur Aussage bringen. Wir sehen von einer solchen an dieser Stelle ab, indem wir teils auf die den einzelnen Abschnitten jeweilig vorauszusendenden Literaturangaben (sowie auf gelegentliche Ausführungen im Text oder in den Noten), teils im allgemeinen auf religionshistorische Gesamtdarstellungen wie die von A. Wuttke (Gesch. des Heident. I und II, 1852 f.), A. Réville (Hist. des réligions, 1883 ff.), Chantepie de la Saussaye (Lehrbuch etc. 1887—89); G. H. Lamers (De wetenschap van den Godsdienst, 1891 ff.), C. P. Tiele (Gesch. der Religion im Altertum bis auf Alexander d. Gr., Goth. 1895 f.) etc. verweisen.

Für die christliche Zeit ist das zu benutzende Quellenmaterial nicht in dem Maasse zerstreut und über unabsehbar weite Gebiete verteilt, wie für den Zeitraum der Vorgeschichte. Es hat hier manche Vorarbeit behufs Sammlung und kritischer Sichtung der betr. Urkunden stattgefunden. Die reichhaltigsten und daher vorzugsweise oft im Folgenden zu citierenden Sammlungen zerfallen in drei Gruppen:

A. Für **Heiligengeschichte** (hagiologische Sammelwerke; Acta sanctorum, Legenda):

Heribert Rosweyd, S. J. († 1629), Vitae Patrum s. Historiae eremiticae l. X, Antwerpen 1615; 2. ed. 1638; aufgenommen in Mignes Patrol. l., t. 73 und 74.

Wichtige Zusammenstellung von Einzelbiographien, Biographiensammlungen (besonders Rufin, Palladius, Heraklides, Theodoret, Moschos) und Spruch- oder Apophthegmensammlungen (Verba seniorum) zur altkirchlichen und frühmittelalterlichen Einsiedler- und Mönchsgeschichte. Genaueres über den Inhalt, sowie über die dieser Sammlung noch fehlenden Vitae sanctorum — fürs Abendland namentlich von Gregor v. Tours, für den Orient Johannes v. Ephesus, Symeon Metaphrastes, sowie die jüngst von Bedjan herausgegebene grosse syrische Martyrologie (bis jetzt

VI Bde.) — siehe unten an der Spitze des betr. Zeitraums. — Einiges von dem hier Übergangenen bietet das schon etwas früher erschienene umfängliche Sammelwerk:

Aloysius Lipomanus (Bischof v. Bergamo, † 1559), Sanctorum priscorum patrum vitae l. VIII, Venedig 1551—60.

[Hierin u. a. auch der ganze Metaphrastes in lateinischer Übersetzung, Gregor v. Tours De miraculis sanctorum, etc.]

Ferner die kalendarisch, nach den Gedenktagen der Heiligen geordneten Sammlungen:

Laur. Surius (Ord. Carthus., † 1578) De probatis sanctorum historiis, VI t. fol., Köln 1570; 2. ed. in VII t. 1581 ff. [will zwar nur kritisch zuverlässige Texte bieten, verringert aber deren urkundlichen Wert nicht selten durch stilistische Besserungsversuche und bald abkürzende bald erweiternde Überarbeitungen].

Acta sanctorum, quotquot toto orbe coluntur Antv. 1645 ff. — nach dem Begründer und ersten Herausgeber Joh. Bolland S. J. († 1665) und dessen Fortsetzern auch Acta S. S. Bollandistarum genannt, erschienen in zwei Folgen, deren erste, Antwerpen 1643—1794 in 53 Bden. Fol. ans Licht getretene bis zum 15. Oktober reicht, die zweite, seit 1845 durch die Neobollandisten (Vandermoere, de Smedt, de Backer etc.) in Brüssel herausgegebene bis jetzt 9 Bde. erreicht hat, welche die Reihe der Heiligen bis zum 4. November fortführen.

[Sie bilden das wichtigste aller hieher gehörenden Sammelwerke, sowohl vermöge der, auf nicht wenigen Punkten nahezu erschöpfenden Reichhaltigkeit des in ihnen aufgeschichteten Materials (bereits der Inhalt jener älteren, Antwerpener Folge konnte auf mehr als 25 000 biographische Texte geschätzt werden), wie auch wegen der vielfachen von den Herausgebern geübten freisinnigen Kritik, worin s. Z. namentlich der dritte Herausgeber Daniel Papebroch, † 1714, Bedeutendes leistete. — Wertvolle Corollarien und Ergänzungen bietet die seit 1882 von den Neobollandisten herausgegebene hagiographische Vierteljahrsschrift Analecta Bollandiana].

Ferner gehören hierher die auf einzelne Gruppen von Heiligen älterer, mittlerer und neuerer Zeit bezüglichen Sammelwerke, ihrem Zweck und Inhalt nach zerfallend in zwei Gruppen:

a) Hagiologia und Martyrologia einzelner Orden, wie: Crusenius, Monasticon Augustinianum, 1623; Quercetanus, Bibliotheka Cluniacensis, 1614; Henriquez, Martyrologium Cisterciense, 1630; Siccus (Seraphin de Secchi), Martyrol. O. Praedicatorum, 1637; de Monstier, Martyrolog. Franciscanum 1638; Alegre, Paradisus Carmelitici decoris 1639 u. s. f. — diese alle mehr oder weniger unkritisch. Dagegen von beträchtlichem krit. Wert und dem Bolladistenwerke wesentlich ebenbürtig: Jean Mabillon († 1707), Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti, 9 t. fol. (bis geg. 1100 reichend), Paris 1668. ff.



b. National-hagiologische Sammlungen, z. B.: Wilson, Martyrologium Anglicanum 1608; de Saussay, Mart. Gallicanum, 1637, Salazar, Mart. Hispanicum, 1651; Rader, Bavaria sancta et ria, 1704; Foppens, Batavia sacra 1714; Ghesquière, Acta S. S. Belgii selecta, 1783 ff.; Joseph Sim. Assemani, Kalendaria ecclesiae universae, VI t. (die Heiligen der slavischen und der griechisch-russ. Kirche behandelnd), Rom 1755.

Mehr oder minder brauchbare Auszüge aus dem Bollandistenwerk und zugleich (wegen Mitaufnahme der diesem noch fehlenden November- und Dezemberheiligen) Ergänzungen zu denselben bieten:

Alban Butler, Lives of the Fathers and Saints, 20 vols. London 1760 u. ö.;

Godescard, Vies des Saints, Martyrs etc., Paris 1763—1786 (französ. Bearb. des vor.).

Räss und Weiss, Leben der Heiligen etc. 21 Bde. Mainz 1823 ff. (freie deutsche Bearb. der beiden vorigen).

Paul Guérin, Les petits Bollandistes. 18 vols. 7e ed. Par. 1876.

Lexikalich behandelt liegt der hagiologische Stoff vor in den mehr oder weniger brauchbaren Nachlagewerken:

Pétin, Dictionaire hagiographique, 2 vols. Par. 1850 (zur Migneschen Sammlung theologischer Speziallexika gehörig).

Stadler und Heim, Vollständiges Heiligenlexikon, Augsb. 1858 ff. 5 Bde gr. Okt. (Bd. V durch Ginal bearbeitet) — zwar nur relativ vollständig, auch mehrfach unkritisch gearb., aber doch nützlich wegen seiner Verweisungen auf das grosse Bollandistenwerk.

Smith und Wace, Dictionary of Christian Biography, 4 vols. Lond. 1877—87 (mehr dem patristisch-literaturgeschichtlichen und dogmenhistorischen als dem hagiologischen Gesichtspunkte dienend, jedoch auch diesen für die überhaupt behandelte Zeit — nämlich für die 6—7 ersten Jahrhunderte der Kirche — in ziemlicher Vollständigkeit berücksichtigend).

B. Für **Ordens- und Klostergeschichte.** Die Sammelwerke zur Mönchsgeschichte und ausführlichen Darstellungen derselben zerfallen in drei Gruppen:

1. Urkundensammlungen u. Monographien zur Archäologie (Verfassungs- und Kulturgeschichte) des Mönchswesens:

Lukas Holstenius († 1661), Codex regularum monasticarum et canonicarum, 4 voll. Rom 1661. Ed. alt., auct. a Mar. Brockie, 6 voll. fol., Augsburg 1759 — in dieser letzteren Ausg. die reichhaltigste und relativ zuverlässigste Urkundensammlung zur

Verfassungsgeschichte der kathol. Orden. Übrigens in textkritischer Hinsicht, besonders bei den älteren Regeln aus älterer Zeit, sehr mangelhaft, auch auf manchen Punkten der nötigen Vollständigkeit entbehrend, so dass sie gerade bei manchen der wichtigsten Orden (z. B. Cistercienser, Carmeliter, Jesuiten etc.) aus anderen, separat herausgegebenen Satzungen, Constitutionen etc. ergänzt werden muss.

Edm. Martene, O. S. B., De antiquis monachorum ritibus ll. V, Lyon 1690—1695 — eine überwiegend das Liturgische berücksichtigende Sammlung von Auszügen aus Ordensregeln, klösterlichen Ritualen etc., der ein ausführlicher (historischer und moralischer) Commentar zur Regula Benedicti vorhergeht. Des Verfassers eigner Orden samt seinen näheren Verwandten (Cluniac., Cist., Camald. etc.) ist überall vorwiegend berücksichtigt. In Bezug auf die nachbenedikt. Gründungen des späteren Mittelalters und der neueren Zeit ist die Sammlung vielfach unvollständig.

Ant. Dadinus Alteserra, Asceticon, s. originum rei monasticae ll. X, Paris 1674; den. ed. c. not. F. Glück: Halle 1782 — eine Archäologie des Mönchswesens, in der Anordnung ihres Materials wenig übersichtlich, in Bezug auf ihre Mitteilungen über das eigentlich Asketische vielfach dürftig, dabei gleichfalls dem jüng. nachbenedikt. Ordenswesen wenig Aufmerksamkeit widmend.

Ludw. Thomassinus († 1695), Ancienne et nouv. discipline de l'Église touchant les Bénéfices et les Bénéficiers, 3 vols. Paris 1678, dann lat.: Vetus et nova disciplina Ecclesia circa benef. et beneficiarios, 3 t. Paris 1688—1706; Lucca 1728 u. ö. — eigentlich eine Archäologie und Verfassungsgeschichte des kathol. Klerus, die aber auch den rechtlichen und sonstigen Verhältnissen der Klostergeistlichkeit ziemlich eingehendes Interesse zuwendet.

Hieher gehörig ferner: die auf kirchliche Archäologie überhaupt bezüglichen grösseren Sammelwerke, wie: Bingham, Origines, 10 vols. (Halle 1722), Binterim, Denkwürdigkeiten der christkath. Kirche, 17 Bde. 1815 ff.; Augusti, Denkwürdigkeit aus d. chr. Archäol. 12 Bde. 1816 ff. u. dess. Handb. d. chr. Archäol. 3 Bde. 1836 ff.; die archäol. Reallexica von Kraus, Smith und Cheetham u. s. f.

2. Ausführliche Chroniken oder Geschichts-Jahrbücher einzelner Orden. Das namhafteste und kritisch sorgfältigst gearbeitete Werk dieser Art ist:

J. Mabillon (vgl. oben), Annales Ordinis S. Benedicti, 4 voll. f., Paris 1703, mit Forts. von R. Massuet (t. V, 1713) und von E. Martene (t. VI, 1719) — in diesen sechs Bden. die Geschichte des abendländ. Hauptordens bis zum Jahre 1157 fortführend.



Vgl. das wesentlich auf diesen Mabillonschen Annalen fussende in blühender Sprache geschr. Werk von Montalembert, Les moines d'Occident depuis Saint-Benoît jusquà S. Bernard, 7 vols. 8., Paris 1860; deutsch v. Brandes, Regensburg 1861 ff. — Nächstdem ist das gehaltvollste und relativ zuverlässigste dieser Annalenwerke:

Luc. Wadding († 1657), Annales Minorum t. VIII, Lyon 1625 ff.; später fortgeführt durch Fonseca (1731) und Melchiori de Cerreto (1844 ff.) bis zu 24 Bden. fol., welche die Ordensgeschichte bis zum Jahre 1611 behandeln. — Ferner:

Manrique, Annales Cisterciensium, IV voll., Lyon 1643 (vielfach ergänzt und berichtigt durch die neueren Arbeiten von Frz. Winter und Leop. Janauschek; s. unt.).

Lud. Torelli, Secoli Agostiniani, VIII tom., 1659.

Hugo, Annales Ord. Praemonstr. Nancy 1734 ff. (wozu Frz. Winter Die Prämonstratenser und das nordöstl. Deutschland [1865] zu vgl.).

Mamachi, Annales Ord. Praedicatorum, Rom 1746 ff., V tom.

Orlandini (nebst den Fortsetzern Sacchini, Jouvency, Cordara), Historia Societatis Jesu, 6 t., Antwerpen 1715 ff. (die Zeit von 1540—1625 umfassend) einseitig parteiisch im Interesse des Ordens geschrieben; vgl. darüber sowie über die weitere den Jesuitismus betreffende Litteratur unten Tl. II, am betr. Ort.

3. Gesamtdarstellungen der Mönchsgeschichte.

a) Von kathol. Autoren (also apologetisch gehalten):

Hippolyte Helyot (eigentlich Pierre Helyot, Franzisk.-Tert., † 1716), Histoire des Ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières, VIII t. in 4°, Paris 1714 ff. Später deutsch: P. Hipp. Helyots ausführl. Geschichte aller geistlichen und weltlichen Kloster- und Ritterorden für beiderlei Geschlecht, 8 Bde. Leipzig 1753 — eine fleissige, aber vielfach unkritische Compilation mit zahlreichen bildlichen Darstellungen der Ordenstrachten.

G. Giucci, Iconografia storica degli Ordini regliosi e cavallereschi, 9 tom. in III vol. fol. Rom 1836—47 (wesentlich nur ein Bilderwerk, der Text noch nachlässiger als Hel. gearbeitet).

Henrion, Histoire des Ordres religieux, 2 vols., Paris 1835, in deutscher Bearbeitung von Jos. Fehr (mit Vorw. von Hefele): Allgem. Geschichte der Mönchsorden, 2 Bde. Tüb. 1845 — auf vielen Punkten nur einen gedrängten Auszug aus Hel. bietend und insoweit nur dürftige Information gewährend, jedoch für das neuere Ordens- und Congregationenwesen seit Anfang des 18. Jahrhunderts hie und da dankenswertes Material bietend.

b) Von protestantischen Darstellern — (z. T. einseitig kritisch gerichtet, daher das Grosse des älteren Mönchtums und seine Lichtseiten mehrfach verkennend):

Rudolf Hospinianus (eifr. antiröm. Contoversschriftsteller der ref. Kirche, † 1626), De monachis, seu de origine et progessu Monachatus at Ordinum Equitum tam militarium quam secularium omnium. Zürich 1588; zweite Auflage 1609 (mit Polemik wider die Gegenschrift Bellarmins „De monachis" etc. vermehrt).

(Crome), Pragmatische Geschichte der vornehmsten Mönchsorden 10 Bde. 8°, Leipzig 1774—1784 (mit Vorwort v. Walch) — bedeutend gehaltvoller als das vorige Werk, auch die Angaben Helyots in manchen nicht unwichtigen Punkten ergänzend, aber leider etwas zu sehr im satirisch-skeptischen Aufklärungston des Fridericianischen Zeitalters und nach der leichtfertigen historiographischen Manier eines Voltaire geschrieben. Daher nur mit Vorsicht benutzbar.

C. Für die Geschichte **evangelisch-asketischer Erscheinungen und Bestrebungen.**

Hieher gehören:

1. Die an askesegeschichtlichem Material mehr oder minder reichhaltigen Biographiensammlungen besonders betreffend Personen des pietistischen und methodistischen Zeitalters):

Gottfried Arnold, Das Leben der Gläubigen oder Beschreibung solcher gottseligen Personen, welche in denen letzten 200 Jahren bekannt worden. Halle 1701 (eine Art Fortsetzung von des Verfs. „Leben der Altväter (1698) und seiner „Wahren Abbildung der ersten Christen" (1700), ausser mehreren katholischen auch eine Anzahl evangelischer, meist auf Mystiker des 17. Jahrhunderts bezüglicher Lebensbilder bietend).

J. H. Reitz, Historie der Wiedergeborenen, 4 Bdchen., Idstein 1716, 6. Aufl. in 7 Bdchen., Berleburg 1740 — eine besonders reiche Fundgrube hieher gehörigen Materials; die einzelnen Biographien teilweise an dürftiger Kürze ihrer Angaben und an Unsorgfältigkeit in Angabe ihrer Quellen leidend.

Chr. Gerber, Historie der Wiedergeborenen in Sachsen, 4 Tle. Dresden 1726 ff. Auch desselben frühere Sammelschriften: „Die unerkannten Sünden der Welt", 3 Bde., Frankfurt 1705, und „Die unerkannten Wohlthaten Gottes in Sachsen und der Lausitz, Dresden 1717 ff

(Gerh. Terstegen), Auserlesene Lebensbeschreibungen heiliger Seelen, 3 Bde. 4°, Frankfurt 1735; 3. Ausgabe, Essen 1784 — verfolgt die gleiche asketisch erbauliche Tendenz wie die Vorgenannten, bietet aber fast ausschliesslich nur kathol. Asketen- und Heiligenbiographien, die er in evangelischem Sinne (vielfach durch Ausscheidung der krasseren Züge und Milderung des legendarisch Mirakelhaften) zu idealisieren sucht. Vgl. den Auszug daraus in 2 Bden. von Joh. Evangelist Gossner, 2. Auflage, München 1815.



Sammlungen für Liebhaber christlicher Wahrheit und Gottseligkeit (oder „Basler Sammlungen"), Basel, C. F. Spittler 1783 ff. — eine Art Zeitschrift in Monatsheften, Organ der Urlspergerschen „Deutschen Christentumsgesellschaft", ausser Lebensbildern frommer Männer auch sonstiges Erweckliche und Erbauliche bietend.

J. A. Kanne, Leben und aus dem Leben merkwürdiger und erweckter Christen aus der protestant. Kirche. 2 Tle. Leipzig 1815; 2. Aufl. 1842 (im 2. Bd. ein ausführliches Leben Gichtels).

A. Tholuck, Lebenszeugen der luth. Kirche aus allen Ständen vor und während der Geschichte des 30jährigen Kriegs, Berlin 1859. — Auch die von demselben eingeleitete Sammlung:

Sonntagsbibliothek oder ausgewählte Lebensbeschreibungen frommer Männer, 8 Bde., Bielefeld 1844—61.

Th. Fliedner, Buch der Märtyrer und andrer Glaubenszeugen der evang. Kirche. 4 Bde. Kaiserswerth 1852—60.

Ferd. Piper, Die Zeugen der Wahrheit. Lebensbilder zum Evang. Kalender auf alle Tage des Jahres 4 Bde. Leipzig 1875 (der Ev. selbst: 1850—70, 21 Jahrgänge).

Hieher gehörig auch die Lebensbildersammlungen betreffend vorbildlich bedeutsame Repräsentanten einzelner Stände und Berufszweige, z. B. Chr. Chr. Sturm, Nachrichten vom Charakter und der Amtsführung rechtsschaffener Prediger und Seelsorger, 6 Tle. 1775 ff.; Burk, Pastoraltheologie in Beispielen, 2 Tle. 1838 f.; desselben Spiegel edler Pfarrfrauen, 1854 u. ö.; H. Merz, Christliche Frauenbilder, 2 Bde. 1855; W. Beste, Die bedeutendsten Kanzelredner der luth. Kirche in Biogr., 3 Bde., Dresden 1856—86 u. s. f. — Ferner die Lebensbilder aus der inneren Mission in J. H. Wicherns „Fliegenden Blätter aus dem Rauhen Hause" (besonders in deren „Beiblatt" seit 1850); vgl. die gedrängte Zusammenstellung von Lebensskizzen der wichtigsten Heroen dieses Gebiets bei Th. Schäfer, Diakonik, im Handb. der theol. Wissenschaften, 3. Aufl. 1390, IV, S. 530—543.

Aus der englischen und amerikanischen Literatur gehören hieher:

Christian Biography London, Religious Tract Society, seit 1799 (zahlreiche Bände).

L. Tyerman, The Oxford Methodists, L. 1873; dess. Lives of Wesley, Whitefield, Fletcher etc., L. 1875—82.

P. D. Gorrie, Lives of eminent Methodist preachers. Newyork 1881.

Julia Kavanagh, Women of Christianity, Lond. 1852, 1858 u. ö. The eminent Women Series, London W. H. Allen etc.

2. Sonstige Fundstätten von Material für Geschichte der evang. Askese und Asketik:

Ph. Jak. Spener, Theol. Bedenken, 4 Tle., Halle 1700. Desselben

Letzte theol. Bedenken, herausgegeben von Frhr. v. Canstein, 3 Tle., Halle 1711.

Die sonstige kasuist. Literatur der luth. und ref. Kirche des 16.—18. Jahrhunderts — siehe die Übersicht bei Luthardt, Geschichte der christl. Ethik II, 226 ff. und bei Gass, Gesch. d. Eth. II, 1, 147 ff.

H. Heppe, Gesch. des Pietismus in der reform. Kirche, Leiden 1879.

A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, 3 Bde., Bonn 1880—86.

A. Tholuck, Vorgeschichte des Rationalismus (2 Tle. in 4 Bden. 1854 ff.) und Gesch. des Pietismus und des ersten Stadiums der Aufklärung, 1865.

C. J. Cosack, Zur Geschichte der evangelisch-asket. Literatur in Deutschland. Basel 1871.

Hartpole Lecky, History of England in the XVIII. Century, 2 vols, 3 ed. Lond. 1883 — besonders in ihren den Methodismus betreffenden Abschnitten manches hieher Gehörige bietend (vgl. den deutschen Auszug daraus von F. Löwe: Entstehungsgesch. und Charakteristik des Method., Heidelberg 1880) — gleichwie das ältere Lecky'sche Hauptwerk: History of European Morals from Augustus to Charlemagne (1869) für die Askesegeschichte der älteren u. mittl. Zeit teilweise wertvollen Ertrag gewährt.

Dem beträchtlichen Reichtum dieser auf einzelne Gebiete der Askese bezüglichen Sammelschriften, Monographien und sonstigen Hilfsquellen steht eine verhältnismässig sehr geringe Zahl von Versuchen zu zusammenfassender Bearbeitung des ganzen Komplexes asketischer Erscheinungen und Bestrebungen gegenüber. Wir verweisen auf folgende (zunächst nur annähernd vollständige) Darstellungen:

Jak. Gretser S. J. († 1624), De disciplinis, oder genauer: De spontanea disciplinarum s. flagellorum cruce ll. III, Ingolstadt 1606 (nebst mehreren polemischen Nachträgen geg. Hospinian u. a. evang. Gegner); ferner De peregrinationibus sacris et religiosis ll.IV (ebendas. 1606) und: De catholicae Ecclesiae sacris processionibus et supplicationibus ll. II (ebendas. 1611) — drei grosse historisch-polemische Monographien (nachmals vereinigt herausgegeben in J. Gretseri Opp. omn., Regensburg 1734, tom. IV und V), welche wenigstens einige Hauptgebiete der sinnlichen Askese in ausführlicher historischer Darstellung behandeln. Gegenwärtig fast nur noch als Materialsammlung benutzbar.

Joseph Görres († 1848), Die christliche Mystik, V Bde., Regensburg 1836—42. (Bietet besonders in Bd. I und II ausführliche biographische Mitteilungen aus älteren wie jüngeren hagiologischen Sammlungen, besonders den Acta SS., vielfach auch Analoges aus vorchristlich heidnischen Quellen herbeiziehend. Die seltsame phantastische Spekulation v[ l.gd arüber schon oben, § 2 Anm.],



womit er die erzählten Proben asketischer und hyperasketischer Virtuosität teils ihrem ethischen Werte nach zu rechtfertigen, teils hinsichtlich ihres vielfach wunderhaften und darum unglaublichen Charakters zu erklären und zu verteidigen sucht, lässt meist unbefriedigt. Das Ganze ist eine romantische Tendenzschrift, worin er „die im Geruch der Heiligkeit stehenden Geister des Mittelalters, unbekümmert um die geschichtliche Wahrheit, als die Nachtgespenster seines Greisenalters ans Licht treten lässt", also von höchst geringem Geschichtswert.

Maximil. Perty (Prof. der Naturgeschichte in Bern, † 1884), Die mystischen Erscheinungen der menschlichen Natur, 2 Tle. Leipz. und Heidelberg 1861; 2. Aufl. 1872. Versucht unter Herbeiziehung auch der Phänomene des Spiritismus, Hypnotismus etc. einen beträchtl. Teil der von Görres behandelten Thatsachen der kath. Heiligen- und Asketengeschichte naturwissenschaftlich-psychologisch zu beleuchten, verfährt aber dabei nicht sonderlich viel kritischer als jener.

K. Bernh. Hundeshagen († 1867), Der Communismus und die asketische Sozialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte, Th. Stud. u. Krit. 1845, H. III und IV — bietet, mehrfach auch ins Gebiet ihrer klasssich-heidnischen Vorgeschichte zurückgreifend, einen fast vollständigen Überblick über den Entwickungsgang des asketischen Prinzips innerhalb der christl. Kirche, und zwar dies unter hauptsächlicher Rücksichtnahme auf dessen Beziehungen zu kommunistisch-sozialistischen Bestrebungen.

O. Zöckler, Über wahre und falsche Askese (in Vilmars „Pastoraltheol. Blättern", Bd. I—III, Stuttgart 1861—62) — ein noch unvollkommner, hauptsächlich nur das Gebiet der sinnlichen Askese behandelnder Vorgänger des gegenwärtigen Werks.

Unsere erste Aufl. der vorl. Monographie litt hauptsächlich am Mangel einer gehörigen Auseinanderhaltung der Zeiträume der Entwicklung der asketischen Strebens und Handelns. Die Realeinteilung des Stoffes nach den Kategorien der sinnlichen und geistigen Askese (aber mit teilweise mangelhafter Disposition des Inhalts dieser Kategorien — s. oben S. 12 f.) blieb den Zeitunterschieden zwischen vorchristlicher, katholisch-christlicher und evangelischer Auffassung und Behandlung der asketischen Probleme einseitig übergeordnet. Infolge davon kam es überhaupt nicht zu einer lebensvoll einheitlichen Pragmatik und behielt das Ganze mehr nur den Charakter einer reichen und im ganzen zweckmässig geordneten Exemplifikation der verschiedenen Richtungen des asketischen Strebens. Vgl. W. Gass, der sittl. Wert des

Asketischen; Jahresb. f. deutsche Theol. 1873, II, S. 247 ff. — eine einerseits anerkennende, anderseits treffende Kritik meiner Arbeit, deren Andeutungen für die gegenwärtige Neubearbeitung auf mehr als nur einem Punkte dankbar benutzt worden sind.

**Anmerkung.** Noch bedarf unsere Stellung zum Bereiche des Wunderbaren in der Geschichte der Askese hier einige Worte motivierender Darlegung. Sie ist selbstverständlich keine wesentlich andre als die eines evangelischen Historikers überhaupt, der als solcher den Standpunkt des Glaubens an eine übernatürliche Offenbarung Gottes in Jesu Christi festhält, aber dem Unterschiede zwischen dieser in der heil. Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugten Offenbarung und zwischen der nachbiblischen Entwicklung Rechnung trägt. Wir leugnen die Möglichkeit und Thatsächlichkeit des Vorkommens von manchem wunderbaren auch in nachbiblischer Zeit keineswegs; insbesondere für die Gebiete des missionierenden Wirkens der Kirche Christi nach aussen wie nach innen gelten uns, was die wichtigeren und vorzugsweise grossen Epochen dieses Wirkens betrifft, manche Wunderbaren Geschehnisse — von den biblischen allerdings nicht gleichwertiger, aber doch ähnlicher Bedeutung, also mirabilia, nicht eigentliche miracula — als historisch wohlbezeugt (vgl. den Aufsatz „Über die Bedeutung des Wunders in Natur und Geschichte“: Beweis d. Gl. 1866, S. 65 ff.). Den Mirakeln aber im vulgär-katholischem Sinne, den Wundern der Legende und des Heiligen- und Reliquienkults, stehen wir in entschiedener Skepsis gegenüber; und gerade sie sind es, die in der Geschichte katholisch-kirchlicher Asketen aller Jahrhunderte, bis herab auf die neueste Zeit, eine hervortretende Rolle spielen. Überall, wo es sich um die angeblichen Früchte, um die sichtbaren Wirkungen des asketischen Tugendstrebens der Heiligen handelt, pflegen die Berichte ihrer Biographen aus dem Bereiche dessen, was glaubhaft und mit gesunder christlicher Geschichtsansicht vereinbar ist, herauszutreten und sich ins Überschwengliche und Fabelhafte zu verirren. Kein nach ächt wissenschaftlichen Grundsätzen zu Werke gehender Forscher kann verkennen, dass eine oft krankhafte und unabsichtliche, zuweilen aber auch eine ihrer Tendenz (der pia fraus) sich wohlbewusste und namentlich auf dem Ehrgeize der Beichtväter oder Mönchsschriftsteller beruhende Wundersucht die Lebensbeschreibungen der allermeisten Heiligen des Katholizismus, von den Zeiten des Hieronymus bis in die Gegenwart verunstaltet und mit sagenhaft vergrössernden Zügen ausgeschmückt hat. Infolge dieser von Jahrhundert zu Jahrhundert zunehmenden Excesse der Mirakeldichtung ist die Grenze



zwischen Geschichte und legendarischer Überlieferung vielfach gänzlich verwischt, ja unauffindbar geworden. Für weitaus den meisten der Quellen, aus welchen der Historiker der Askese zu schöpfen hat, bleibt Luthers Klage (Tischreden Nr. 2575 — E. A. 62, S. 40) in voller Geltung: „Es ist eine eigene Plage vom Teufel gewesen, dass wir keine Legendam Sanctorum rein haben. Es sind die schändlichsten Lügen, dass es ein Wunder ist; und es ist eine schwere Arbeit, die Legendas Sanctorum zu korrigieren.“

Einiges zum Vollzug der hier geforderten Legenden-Korrektur hat seit dem 17. Jahrhundert die römische Geschichtsforschung selbst, insbesondere die durch Männer wie Bolland, Papebroch, Ruinart, Mabillon etc. repräsentierte, in anerkennenswerter Weise geleistet. Doch bleibt, auch nach Vornahme dieses die eigentlich „schändlichen“ Legenden und Tendenzlügen ausscheidenden Sichtungsverfahrens, noch eine Fülle kritischer Schwierigkeiten zurück, die den ehrlichen Forscher oft genug dazu nötigen, an die Stelle direkter und vertrauensvoll wiedergegebener Berichterstatung das zweifelnde „soll“, oder „angeblich“ oder „wenn mans glauben darf“ treten zu lassen. Gegenstände solcher Behandlung mit zurückhaltender Skepsis werden in zahlreichen Fällen nicht bloss die auf jene charismatischen Wirkungen der Askese bezüglichen Angaben sein, sondern die asketischen Berichte selbst, da wo sie sich in Gestalt ausserordentlicher Kraftleistungen und Bravourstücke darstellen. Und gegenüber den aus katholischer Quelle stammenden Nachrichten nicht allein erscheint die Pflicht zu solcher kritischen Zurückhaltung nahe gelegt. Auch bei den die evangelisch-pietistischen und „präzisianischen“ Nacheifrer des katholischen Asketismus schildernden Berichten der Reitz und Gerber, der Arnold, Kanne etc. gilt es in entsprechender Weise auf der Hut zu sein.

Die Sache lässt sich mit Aufstellung allgemeiner Regeln nicht abthun. Bei ihrem überaus verwickelten und schwierigen Charakter will sie wesentlich von Fall zu Fall behandelt sein — weshalb in mehreren Abschnitten der nachfolgenden Darstellung auf die hier berührten Probleme bald kürzer bald eingehender zurückzukommen sein wird. Nur so viel kann und muss im allgemeinen schon hier festgestellt werden, dass eine derartige Stellung zu dem hier behandelnden Geschichtsstoff wie die von Görres eingenommene (vgl. oben) absolut unzulässig zu nennen ist und dass auch jener Standpunkt eines Terstegen (in den „Leben heiliger Seelen“ s. S. 26) einer gesunden evangelischen Geschichtsansicht widerstreitet.

# I.

# Die vorchristliche Askese.

## Vorbemerkung.

Das Religionswesen der vor- uud ausserchristlichen Völkerwelt zeigt überall einen nach Stämmen und Reichen geschiedenen Charakter. Aber bei aller nationalen Isolirung und Zersplitterung lässt diese Vielheit ausserchristlicher Religionen die Hauptformen asketischer Selbstpeinigung innerhalb jeder ihrer Gruppen hervortreten. Keine Volksreligion der natürlichen Menschheit entbehrt ganz der Fastensitten oder Speiseverbote, keiner fehlen gewisse das Geschlechtsleben betreffende asketische Bräuche, keine unterlässt es, manche ihrer Opferdarbringungen oder sonstigen Kultusakte mit satzungsmässig vorgeschriebenen Enthaltungen und Kasteiungen zu begleiten.

Ein äusserer geschichtlicher Zusammenhang lässt sich für diese überall wiederkehrenden Erscheinungen entweder nicht, oder doch nur in beschränktestem Umfange nachweisen. Ihrem Verbreitetsein durch die gesamte Völkerwelt wird allerdings die Thatsache eines überall vorhandenen Sündenbewusstseins und Bussbedürfnisses der Menschheit zu Grunde liegen (s. S. 3 f.). Aber die Wege, auf welchen dies allgemeine Bussbedürfniss samt den durch es erzeugten Bussübungen zu den einzelnen Völkergruppen durchgedrungen, entziehen sich unserer Kenntnis. Dass von den Satzungen und Übungen analoger Art einige durch internationalen Verkehr weiter verbreitet worden, wird als möglich zuzugestehen



sein; aber die Namen der etwaigen Träger solcher religiös-asketischen Propaganda sind weder geschichtlich noch durch alte Mythen oder Sagen überliefert. Man könnte den ordensartigen Asketenvereinen der Buddha-Religion oder dem Magiertum der Babylonier und Perser ein frühzeitiges Vordringen zu diesem oder jenem Kulturvolke des Westens zutrauen, oder für den Essäer-Orden des Judentums irgendwelches Entstammtsein von fremdländischen Vorgängern (Pythagoräern? Serapispriestern?) mutmaassen. Doch fehlt der geschichtliche Beweis für solche Hypothesen. Sichere Schlüsse können keinesfalls auf sie gebaut werden, mag immerhin dies oder jenes Moment zu ihren Gunsten zu sprechen scheinen.

Die Thatsache des Geschiedenseins der asketischen Übungen und Überlieferungen der vorchristlichen Völkerwelt nach Nationalreligionen will als feststehend anerkannt sein. Und eben wegen ihres Feststehens kann die Geschichte der vorchristlich-asketischen Phänomene als ein einheitlicher Entwickelungsprozess nicht behandelt werden. Von dem Versuche einer durchgreifenden Periodisierung, mit gleichmässiger Giltigkeit ihrer Zeitabschnitte für die Askesegeschichte aller einzelnen Völker, ist unbedingt abzusehen. Die Nationalreligionen sind eine nach der andern in Bezug auf ihre asketischen Satzungen und Leistungen abzuhandeln. Wenn wir mit der des alten Indiens hierbei beginnen, so geschieht dies nicht wegen deren etwaigen Zurückreichens ins höchste Altertum — denn den Kulturvölkern am Euphrat und am Nil und ihren Religionen kommt zweifellos ein höheres Alter zu. Wohl aber hat die altindische Religion eine auffallend reiche Fülle und Mannigfaltigkeit asketischer Besrebungen und Gebräuche früher als alle übrigen hervorgebracht. Ihr Askese-Leben übertrifft an grossartiger Energie und Produktionskraft das aller übrigen Religionen des Altertums bei weitem. Deshalb gebührt ihr, samt den von ihr vorzugsweise beeinflussten Religionen des entfernteren Ostens in der hier zu bietenden Übersicht der Vortritt.

## A. Die Askese bei den von der abendländischen Kulturwelt entfernteren Völkern.

### § 1. Die Inder in vorbuddhistischer Zeit.

Lassen, Ind. Altertumsk., 2 Aufl. 1866—73 (bes. I, 694: II, 466). Max Müller, Urspr. u. Entw. der Relig. 389 ff. A. Wuttke, D. Heidentum II, 230 ff. Wurm, Gesch. der ind. Religion, Basel 1874. H. Zimmer, Altindisches Leben, Berlin 1879. Lefmann, Gesch. des alt. Indiens, Berlin 1885. Leop. von Schröder, Indiens Lit. u. Kultur in hist. Entwicklung, Leipzig 1887. Edm. Hardy, Das vedisch-brahmanische der Relig. des alten Indiens, Münster 1893. Herm. Oldenberg, Die Relig. des Veda, Berlin 1894.

Indien ist das ächte Musterland asketischen Thuns und Strebens. Das gilt schon von seiner vedisch-brahmanischen Religionsperiode, wenigstens von deren späteren und reicheren Entwicklungsstadien.

In ihrer vedischen Urzeit lebte Indiens arische Bewohnerschaft, gleich den ältesten Ariern überhaupt, noch wesentlich askeselos. Die Inder, wie wir sie aus den Liedern des Rig-Veda kennen, waren ein frisches naturwüchsiges Volk, das von dem Begriff der Sinnenzügelung, mit dem später so viel operiert wird, noch keine Ahnung hatte (v. Schröder). Der Übergang zu jener hohen Wertschätzung und vielfältigen Ausübung der Askese, wovon die Griechen seit Alexanders Invasion im Induslande Zeugen wurden, vollzieht sich in der ersten Hälfte des letzten Jahrtausends v. Chr., während des Zeitalters, für welches die Yagurvedas samt den (noch etwas jüngeren) Brâhmanas unsere hauptsächlichen Geschichtsquellen bilden. Hier wird, dank der nun eingetretenen Vorherrschaft des brahmanischen Priesterstandes, zunächst das Opfer zum Mittelpunkte alles Denkens und Strebens der Volksmenge erhoben. Und als unausbleibliche weitere Folge reiht sich daran ein System der Büssungen und Kasteiungen. Das drückende Joch einer ziemlich strengen und komplizierten Opfergesetzgebung steigert das Schuldgefühl der nichtpriesterlichen Menge ins Krankhafte. Es weckt einen durch priesterliche Vorbilder genährten und stetig gemehrten Trieb zur Selbstpeinigung; es scheucht mächtige Schaaren bussbedürftiger Einsiedler aus dem geordneten Volks- und Weltleben hinaus in die Schatten der Wälder.



Ein Waldeinsiedlertum, ein Leben im Stande der Vânaprasthen oder Wald-Asketen (ὑλόβιοι bei den Griechen), gewidmet stiller Einkehr und denkender Vertiefung (besonders in Gang und Wesen des Opferrituals) samt allerlei Büssungen, wird bald allgemein Sitte. Es ist zwar erst der jüngere Zeitgenosse Alexander d. Gr. Megasthenes, der uns Näheres mitteilt über diese von ihm selbst gesehenen indischen Hylobioi, „die in Wäldern leben von Blättern und wilden Früchten, mit Kleidern aus Baumrinde, ohne Lebensgenuss und Wein“ (s. Strab. Geogr. XV, 60); und bei der Çramana-Sekte, der er dieselben angehören lässt, werden auch schon Bekenner des Buddhismus sich befunden haben. Aber das Institut der Wald-Askese an sich ist zweifellos viel älter, es bildete zur Zeit der Buddha-Reform schon längst „ein wesentliches Glied altbrahmanischer Lebenssitten“ (Lehmann). Die Entstehungsgeschichte des Buddhismus setzt es, wie der folgende Abschnitt zeigen wird, als in allgemeiner Übung stehend voraus. Ein beträchtlicher Teil der aus vorbuddhistischer Zeit (ca. 1000—800) herrührenden Literaturgruppe der Brâhmanas widmet sich speziell der Anweisung zum Waldeinsiedlertum. Es sind dies die „Waldbücher“ oder Âranyakas, „bestimmt für die in den Wald sich zurückziehenden Frommen, die keine Opfer mehr ausführen, aber im Durchdenken des Rituals und dessen was damit zusammenhängt, eine Art Gottesdienst üben sollen (v. Schröder). Ja eine über die Wald-Askese noch hinausgehende Form asketischer Weltflucht: das Leben des als Bettler umherziehenden Büssers oder Sanyâsi (d. i. ein „Entsagender“, ἀποταοσόμενος) findet sich in einem der jüngeren Erzeugnisse dieser Literaturgattung bereits historisch bezeugt. Das s. g. „Grosse Waldbuch“ (Brihad-Âranyaka), ein zum 14. Buche des „Brâhmana der hundert Pfade“ (Çatapatha-Brâhmana) gehöriger theosophischer Traktat, kennt bereits bettelnd umherwandernde Asketen, die vorher dem Priesterstande angehört. Es rühmt jene Brahmanen, die „in Erkenntnis des Âtman (der Weltseele) davon ablassen, Söhne zu begehren und nach Reichtum und nach der Welt zu begehren, und

vielmehr als Bettler umherziehen“ (v. Schröder, S. 207 f.). — Besonders seitens dieser Bettler-Asketen werden gewiss frühzeitig auch manche jener Proben von noch härterer Askese erlernt und öffentlich abgelegt worden sein, um deren willen das indische Büssertum weit und breit sprichwörtlich geworden und bis zum heutigen Tage geblieben ist. Was Aristobul und Onesikrit, die hellenischen Berichterstatter aus Alexanders Zeit, von dergleichen Wunderdingen erzählen, nimmt sich nicht aus wie eine damals erst aufgekommene Neuerung im indischen Leben. Der auf blosser Erde liegend der ärgsten Sonnenglut und den heftigsten Regengüssen trotzende Büsser, den Aristobul sah, erscheint ebenso gut als Erbe eines von Generationen her überlieferten Brauchs, wie sein auf Einem Bein stehender und ein Holzscheit von drei Ellen Länge hoch emporhaltender Genosse, oder wie die Fünfzehn, welche Onesikrit südlich von einer Stadt, unter Einhaltung von allerlei schwierigen Stellungen und zum Teil nackt, in der Hitze der Mittagssonne bratend fand (vgl. Strabo a. a. O.). An der Klasse indischer Asketen, auf welche diese Schilderungen von Strabos und Arrians Gewährsmännern sich beziehen — und zu welchen auch jener weise Mandanis (bei Arrian: Dandamis) gehörte, der gegenüber Alexanders d. Gr. Boten sich rühmte: vor dem weisen Sokrates der Hellenen habe er jedenfalls die Tugend des völligen Nacktgehens voraus (Strab. XV, 65) — ist speziell der Name *γυμνοσοφισταί* haften geblieben. Die Originalien für diese bei späteren Griechen (Plutarch, Lucian u. a.) beliebte Benennung sind um so gewisser im Kreise brahmanischer, nicht etwa buddhistischer Asketen zu suchen, als der Buddhismus das Nacktgehen von seinem Asketenideal geradezu ausschloss und eine gewisse, wenn auch ärmliche Bekleidung für seine Bekenner forderte (vgl. unten).

Bis zu beiden Hauptstufen des Asketismus also: dem Waldbrüdertum und der Gymnosophistik, hat schon die brahmanische Religionsentwicklung sich erhoben. Und ganz gewiss gingen damit noch manche andere Äusserungen des auf Selbstkasteiung gerichteten Triebs Hand in Hand.

So zunächst in diätetischer Hinsicht eine auf Verbot



des Tierfleischgenusses ausgehende Richtung, die ältere Vorgängerin jener „Ahinsa“ oder ehrfurchtsvollen Scheu vor Verletzung tierischer Lebewesen, welche in neuerer Zeit — allerdings unter buddhistischer Einwirkung — zu einer überall charakteristisch hervortretenden Nationalsitte der Inder geworden ist. Gewisse erste Ansätze zu dem bekannten System von Speiseverboten, dem die Buddhaverehrer gleicherweise wie die nicht buddhistischen Inder seit den letzten vorchristlichen Jahrhunderten unterstellt sind, rühren sicherlich schon aus der Übergangszeit zum indischen Mittelalter, d. h. den von etwa 600 v. Chr. bis um 1600 n. Chr. sich erstreckenden nachvedischen Zeiten her. Das Töten und Essen der Rinder, als heiliger Tiere, galt gewiss schon längere Zeit vor der Buddha-Reform als Sünde. Desgleichen verbot eine religiös-nationale Sitte, die bis über das 6. vorchristl. Jahrhundert zurückreicht, den Genuss des Fleisches von Tieren mit fünf Zehen, von Elephanten, Pferden, Schlangen, etc. Aller Fleischgenuss überhaupt, sowie derjenige von Bohnen und einigen anderen pflanzlichen Produkten wird dem, der sich auf eine Opferhandlung vorbereitet, bereits im Yagur-Veda (aus einem der nächsten Jahrhunderte nach 1000 v. Chr.) untersagt. Überhaupt entwickelt die brahmanische Opfergesetzgebung dieser dem Mittelalter genäherten Zeit sich mehr und mehr vom Pol der blutigen zu dem der unblutigen Opferpraxis hin. Dies gemäss jenem Kanon, den das Çatapata-Brâhmana zu dem Satze formuliert: die Frucht der Erde habe nunmehr „die Kraft erhalten, welche früher den Opfertieren innewohnte“, und desgleichen gemäss dem seit derselben Zeit allmählich platzgreifenden Grundsatze: das erste der fünf vom frommen Hausvater (Grihastha) Tag für Tag darzubringenden Opfer sei das geistliche Opfer an Brahman, nämlich die Rezitation oder auch der lehrende Vortrag des Veda. — Bis zur völligen Verdrängung des Opfers durch die Askese — und was damit thatsächlich zusammenfällt: bis zum annähernden Vollzug jener Ahinsa oder relativen Vegetarierpraxis — hat es die vorbuddhistische Entwicklung noch nicht gebracht. Erst unter Einwirkung des Buddhismus und wohl auch schon des Çivaismus that die religiöse Gesetzgebung

des Brahmanentums ihre letzten Schritte in dieser Richtung. Erst dieser späteren Zeit gehört die peinlich und kleinlich ausgearbeitete Speisegesetzgebung an, welche (laut B. V des Gesetzbuchs des Manu) reichlich die Hälfte aller Tierfleischarten samt der Milch von mehrerlei Tieren, verschiednen Pflanzenprodukten u. s. f. mit Verboten belegt und überhaupt ein interessantes Seitenstück zu den Speisesatzungen des Mosaismus und des Talmud bildet.[1]

Schon vorbuddhistisch ist ferner einiges auf die Sexual-Askese bezügliche in der altindischen Überlieferung. Eine Forderung des Ehelosbleibens kennt der vedische Brahmanismus nicht; doch wird das freiwillige Sichenthalten eines Ehepaares vom Beischlaf schon frühzeitig als etwas Verdienstliches betrachtet. Der Rigveda (I, 179) gedenkt des frommen Agastya, der samt seinem Weibe Lopâmudrâ „um des himmlischen Lohnes willen" des ehelichen Umgangs sich ganz enthalten habe. Unter dem Einfluss der theosophischen Lehren, wie sie durch jene „Waldbücher" und später durch die Upanishads verbreitet wurden, mehrten sich allmählich die Ehepaare, welche solche ἀποστέρησις übten. Die brahmanische Gesetzgebung musste diesem Umsichgreifen asketischer Neigungen Rechnung tragen und demgemäss auch die Sichenthaltenden (beiderlei Geschlechts) in die Lebens- und Gesellschaftsordnung des Volkes aufnehmen. So wird jener Brauch des Übergangs zu einem asketischen Waldleben, nachdem er anfänglich nur von einzelnen Sonderlingen geübt worden, allgemach zur weitverbreiteten Sitte geworden sein, und der Superlativ des Umherschweifens als Sanyâsi oder Bhikshu wird aus der Vorstufe des Vânaprasthentums bald genug sich hervorgebildet haben. Als die normale Art und Weise, das mittlere Lebensalter zu verbringen, hat übrigens im alten Indien stets das Leben des Mannes als verehelichter „Hausvater" (Grihastha) gegolten. Wohl kommt seit der Periode der Sûtras, d. h. der leitfaden-artigen Auszüge aus den Brâhmanas (etwa seit d. 7. od. 6. Jahrhdt. v. Chr.), die Vorschrift in Geltung, wonach junge Ehepaare während der drei ersten Tage nach ihrer Vermählung Enthaltsamkeit zu üben haben. Aber abgesehen von diesem asketisierenden Brauch, zu dem uns später noch anderwärts Parallelen begegnen werden, widerfährt dem mit der mittleren Alterszeit zusammenfallenden Ehestandsleben der alten Inder keine Beschränkung. Auch die Vielehe, in der Form dass zur Einen Hauptgattin Nebenfrauen in beliebiger Zahl hinzutreten dürfen, bleibt stets gestattet. Selbst Heilige, wie der in jenem „Grossen Waldbuch" gepriesene Yâjnavalkya, leben in Doppelehe! Und dieses Zusammenleben des Hausvaters bald mit zwei, bald mit noch mehr Weibern gilt als durchaus normale, nicht etwa späterer Abbüssung bedürftige Ehepraxis, ja, unter Voraussetzung regelmässigen Vollzugs der täglichen fünf Opfer (s. o.), als ein gottgeheiligter Stand. Das Schema der vierstufigen „Übung", d. h. des Hindurchgehens eines indischen Frommen oder „Zweimalgeborenen" (dvijâ) durch die vier Lebensepochen der mindestens 12jährigen Lehrzeit als Brahman-Schüler, des (etwa 30jährigen) Waltens als Hausvater, des Waldeinsiedlertums und des bettelnden Büsserlebens (Lassen II, [2]467; Hardy 214, u. s. f.), lässt auch jene beiden ersten Lebensstufen schon als zur frommen Askese oder „Übung" (âsrama) gehörig erscheinen. Zur fixen Regel ausgebildet erscheint dieses Schema allerdings erst im kanoni-

[1] Verboten sind (laut Man. V, 11 g.) ausser dem Rind als heiligem Tier: alle fünfzehigen Tiere (mit einigen wenigen Ausnahmen wie Hase, Rhinoceros, Stachelschwein etc.), alle stark oder gar nicht behaarten Tiere (also Schwein, Schlangen etc.), alle Raubtiere und Raubvögel, desgleichen die in Städten u. Dörfern nistenden Vögel (auch der Haushahn, Flamingo, Kranich, Sperling, Rabe, Papagei etc.) und eine Anzahl missgestalteter Fische — wogegen eine Reihe andrer Fische ausdrücklich gestattet wird (V, 16). Ferner darf nicht genossen werden die Milch von frischmelkenden Kühen, sowie die von Kameelen, Einhufern und wilden Waldtieren. Verboten sind auch Zwiebeln, Knoblauch, Pilze u. dgl. Auf den unmässigen Genuss berauschender Getränke ist die furchtbar harte Strafe der Tötung durch Eingiessung eben dieses Getränks (oder auch von Wassers, Milch, Kuhurin etc.) in glühendheissem Zustande bis zum Eintritt des Erstickungstodes gesetzt. Geringere Verstösse gegen die Speisesatzungen werden durch Trinken von mit Kuhurin und Mist vermischter Milch, oder durch bestimmt geregelte Fasten, durch Beschränkung auf schmale Reisportionen u. dgl. gesühnt u. s. f. — Das Nähere gehört, weil wesentlich unter den Gesichtspunkt einer kultischen Disziplinargesetzgebung fallend, nicht eigentlich in unser Gebiet (vgl. wegen genauerer Details noch v. Schröder S. 406 ff.; Lefmann, S. 468 f.; Kern, Buddhism. II, 73 f.). Übrigens wird auf das Thema von den Speiseverboten noch mehrfach zurückzukommen sein.

schen Gesetzbuche (Man. VI, 1—32). Aber sein Grundgedanke ist gewiss schon viel älter.

Die verhältnismässige Milde der vorbuddhistischen Religionssitte, die uns in diesen das diätetische und das geschlechtliche Leben betreffenden Grundsätzen entgegentritt, lässt es schwer glaublich erscheinen, dass der ganze Apparat gewaltthätiger und **unnatürlicher** Selbstpeinigungen, wie ihn das neuere Yogitum handhabt, schon aus den Zeiten vor der Buddhareform herrühre. Man wird das schlimmste derartige, soweit es schon in der Manu-Gesetzgebung vorkommt oder Gegenstand poetischer Verherrlichung in den grossen Nationalepen ist, wohl erst der von buddhistischer Askese her ergangenen Rückwirkung zuzuschreiben, z. T. auch vom Einflusse des Çivaismus herzuleiten haben (s. daher unten, 2). Oder sollte jenes gelegentliche Sichsteigern des asketischen Triebs bis zu selbstmörderischer Zerstörung des eignen Leibes den Sanyâsis auch schon der brahmanischen Periode zuzutrauen sein? Die auf Onesikrit zurückgehenden Berichte Arrians und Plutarchs über den dem Alexander nach Persien gefolgten Büsser Kalanos, der sich dort, nach indischer Weise bekränzt und unter Absingung von Hymnen, verbrennen liess, scheinen sich doch auf einen Schwärmer zu beziehen, dessen Selbstmords-Raserei keine sehr alte Tradition zum Hintergrunde hatte. Und betreffs der teils sich verbrennenden, teils in Abgründe oder in's Wasser sich stürzenden indischen Büsser, deren Megasthenes gedenkt, bemerkt dieser Berichterstatter ausdrücklich: es sei „nicht eine Lehre bei Indiens Weisen, dass man sich selbst zu töten habe, sondern die solches Thuenden würden für unreife Jünglinge gehalten“. Insbesondere sei auch jener Selbstverbrenner Kalanos als ein „zuchtloser“ Mensch (*ἀκόλαστος*) schwerem Tadel verfallen!

Fragt man, ob Indien vor Buddha schon einen **genossenschaftlichen** Betrieb der Askese, also etwas wie ein Mönchtum oder Ordenswesen gekannt habe, so wird in Betreff der älteren Zeit mit Nein zu antworten sein. Aber um den Beginn des indischen Mittelalters, also noch vor dem Auftreten Buddha-Gautamas und seines Anhanges,



treten uns einige Erscheinungen entgegen, welchen ein Mönchscharakter oder wenigstens eine beträchtliche Ähnlichkeit mit mönchischen Orden nicht abgesprochen werden kann. Es sind dies einmal innerhalb des orthodoxen Brahmanismus die als Verehrer des Gottes Nârâyana (des späteren Vischnu) genannte Genossenschaft der **Ajîvaka**, anderseits zwei ordensartige Vereine in der grossen Reformsekte der Dschaina (Jâina), der unmittelbaren Vorgängerin und älteren Rivalin der Buddha-Sekte. Nirgrantha, d. h. „Fessellose, der Fesseln Entledigte“ ist der gemeinsame Name dieses dschainistischen Ordenspaares, dessen im Süden wohnende Mitglieder, die Digambara, ihre Fessellosigkeit in Gestalt vollständigen Nacktgehens bethätigten, während der nördliche Zweig wegen der weissen Tracht seiner Angehörigen den Namen Swetambara, „die Weissen“, (Albati) erhielt. Zur Digambara-Genossenschaft sollen auch weibliche Mitglieder gehört haben. Diesem Orden der „nackten“ Nonnen dessen Nacktheit aber wohl nicht in absolutem Sinne zu verstehen ist),[1] trat des berühmten Buddha-Jüngers Mâha-Kaçyapa Gattin Pûrana bei, nachdem sie zwölf Jahre hindurch mit ihrem Manne in enthaltsamer Ehe gelebt hatte (Kern, Buddhism. I, 120). Das Streben nach strengstem Ausschlusse aller Beziehungen zwischen den beiden Geschlechtern scheint bei diesen Digambara, deren männliche Glieder als heftige Weiberfeinde galten, besonders ausgebildet gewesen zu sein. Vielleicht ist speziell im Schoosse dieser dschainistischen Asketengruppe das eigentliche Urbild dessen, was die Griechen „Gymnosophisten“ nannten, zu suchen.

Manches in Betreff dieser dem Buddhismus schon vorausgegangenen Asketengenossenschaft harrt noch näherer Aufhellung, namentlich die Frage, ob und inwieweit sie ausgebildete Vereinsorganisationen oder Regeln hatten. Soviel ist sicher, dass der Gedanke eines vereinsmässigen Zusammenschlusses zu gemeinsamem Betrieb asketischer Verrichtungen

[1] Die heutigen Digambara (im westl. Hindostan, von Bombay nordwärts bis Kattiwara in ziemlicher Zahl lebend) haben die Sitte des Nacktgehens längst aufgegeben. Sie unterscheiden sich von den weissgekleidete Swetambara durch farbige Tracht (Lohmann, S. 731; vgl. Silbernagl, Buddhismus, S. 67.

nicht erst bei den Buddhisten entstanden, sondern schon älteren Ursprungs ist. Wie der Buddhismus am Dschainismus, dieser an gesetzlich-asketischer Strenge ihn übertreffenden Sekte (vgl. unten), seinen älteren Vorgänger hatte und nicht etwa umgekehrt, nach geschichtsfälschender buddhistischer Behauptung, der Dschainismus aus einer Secession ketzerischer Buddhisten entstanden ist, so sind dem Institut buddhistischer Mönche und Nonnen die dschainistischen, samt jenen brahmanischen Ajîvaka, als ältere Vorbilder vorausgegangen. Gerade die uns erhaltenen Nachrichten über die Lebensgeschichte und Lehrthätigkeit Gautamas bezeugen dies. Sie führen uns Einzel-Asketen in beträchtlicher Zahl vor, die als Waldeinsiedler oder als für sich lebende Bettelbrüder über Nordindiens Wälder und Ebenen verbreitet sind. Sie setzen aber für einen kleineren Teil dieser asketischen Zeitgenossen des Religionsstifters auch schon ein genossenschaftliches Verbundensein voraus. So dass das von ihm und seinen Jüngern ausgehende vereinsbildende und klostergründende Wirken keineswegs als etwas absolut Neues erscheint.

## § 2. Das buddhistische und vom Buddhismus beeinflusste Indien.

(seit etwa 500 v. Chr.)

Köppen, Die Religion des Buddha und ihre Entstehung, 2 Bde., Berlin 1857—59. — Rhys Davids, Buddhism. London 1880. — Rob. Spence Hardy, Manual of Buddhism. I, Lond. 1880; auch dess. Monographie: The eastern Monachism 1850. — Oldenburg, Buddha, sein Leben, seine Lehre und Gemeinde, Berlin 1881, 2. Aufl. 1890. — Kern, Der Buddhismus und seine Geschichte in Indien, deutsch d. Jacobi, 2 Tle., Leipz. 1882—84. — Kuenen, Volksreligion u. Weltreligion; fünf Hibbert-Vorlesungen (Vorl. V: D. Buddh.), Berl. 1883. — Monier Williams, Buddhism in its connexion with Brahm. and Hinduism. Lond. 1889. — Edm. Hardy, Der Buddhismus nach älteren Pali-Werken, Münster 1890. — Silbernagl, Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung, München 1891 (insbes. S. 1—110). — R. Falke, Buddha, Mohammed, Christus, I, Güterloh 1896, S. 26 ff, 45 ff. — Auch Lassen, Max Müller, Lefmann, Wurm etc. in den früher angeführten Werken.



Vom Leben und Lehrwirken des Stifters der buddhistischen Religion interessiert uns hier hauptsächlich nur seine Stellungnahme zu den asketischen Traditionen des indischen Volks und seine fortbildende Einwirkung auf dieselben. Freilich sind gerade diese Partien seiner Geschichte von der Legendenbildung späterer Zeiten vorzugsweise stark überwuchert. Buddha der Asket und Mönchsgesetzgeber ist mit Buddha dem Wunderthäter aufs engste verwachsen. Auf dieser Unabtrennbarkeit der beiden beruht es, dass sein Geschichtsbild dem trügerischen Nebel der Sage nur schwer entnommen werden kann. Wie es denn insbesondere kaum möglich ist, die Zeitdaten teils für sein Leben teils für die ältere Geschichte seiner Sekte mit Sicherheit zu fixieren und in den hierauf bezüglichen Überlieferungen das wirklich Ursprüngliche von den späteren Zuthaten zu sondern.

Buddha Gautama, oder wie er mit seinem weltlichen Namen hiess: Siddhârtha, des Çuddhodana Sohn (aus dem reichen Kriegergeschlecht der Çâkya, daher auch Çâkyamuni, der Çâkya-Asket, genannt) wurde in der nordost-indischen Stadt Kapilavastu geboren. Nach den jetzt zumeist angenommenen Daten hat 560 v. Chr. als sein Geburtsjahr, und — da er ungefähr 80 Jahre alt geworden sein soll — 480 v. Chr. als sein Todesjahr zu gelten. Seine Jugendjahre verlebte der reiche Kriegersohn, den die Legende zu einem (wunderbar empfangenen und geborenen) Königssohne macht, als das gerade Gegenteil eines Asketen. Mit 16 Jahren heiratet er die Prinzessin Gôpâ, die ihm einen Sohn, Râhula, schenkt; mit ihr und mit noch anderen Frauen verbringt er eine 13jährige Zeit im Vollgenuss alles dessen, was die Sinne ergötzen kann. — Den 29jährigen erfasst plötzlich der Weltschmerz. Der Anblick von viererlei Elend, so meldet die Legende, treibt ihn in die Einöde. Durch das Ostthor in seinen Lustgarten einfahrend sieht er einen zitternden Greis, und da sein Wagenlenker auf sein Befragen ihm sagt: solch ein Jammerbild würde zuletzt jeder Mensch, verfällt er in tiefes Sinnen und fährt heim. Bei der Einfahrt durch das Südthor begegnet er einem Fieberkranken, bei der durch das Westthor einer Leiche auf der Bahre; der Anblick

beider, samt dem was ihm sein Kutscher über sie sagt, wirkt bei ihm ähnliches Ergriffensein. Als er beim vierten Male, durchs nördliche Thor einfahrend, einen Bettler erblickt und diesen vom Wagenlenker als einen gottgeweihten Büsser, der allem entsagt habe und ohne Leidenschaft und Neid vom Almosen lebend beschrieben bekommt, da wird der Entschluss gefasst, von dem nichts mehr ihn zurückbringt! Heimlich verlässt er den väterlichen Palast, die Gattin, den Sohn, um fern von allem und unerkannt dem asketischen Ideal eines Entsagenden nachzuleben. — Eine neuere kritische Theorie lässt nicht den Schmerz ob des vierfachen menschlichen Elends ihn sur Flucht in die Einsamkeit treiben, sondern politische Bedrängnis — die Unterjochung des Çakya-Geschlechts durch den mächtigeren Nachbarstamm der Schrawastis (Silbern., S. 14 f.). Mag dies der ursprüngliche Sachverhalt gewesen sein, auf jeden Fall drückt die später populär gewordene Erzählung auf treffende Weise die Grundstimmung aus, die des unter die Asketen gegangenen Çakyafürsten bald sich bemächtigte. Diese Grundstimmung ist zum Kerngedanken der von ihm verkündeten Religion der Weltentsagung geworden.

Der Entflohene begab sich, ein zerlumptes gelbes Bettlergewand tragend, in die Nähe der Hauptstadt von Magada, Râdschâgriha (d. i. „Stadt der Königspläste“, unweit Patna gelegen). In den südwärts von dieser Residenz bis an die Ufer des Nairanjanâ-Flusses sich erstreckenden Wäldern hausten der beschaulich lebenden Einsiedler nicht wenige, unter welchen der junge Büsser sich sein Ideal und seinen geistlichen Führer zu suchen begann. Eine Zeitlang schloss er sich dem am Ufer jenes Flusses lehrenden Feueranbeter (Agni-Verehrer) Uruwilva-Kâsyapa an, aber die rechte Freiheit von den Leiden dieser Welt fand er im Verkehr mit ihm und seinen Schülern nicht. Er wandte sich (nach einem Teil der Quellen schon vor seinem Bekanntwerden mit jenem Kâsyapa) zu den beiden Eremiten Udraka und Arâla Kalâma, die zu völliger Leidenschaftslosigkeit zu gelangen trachteten und von welchen der letztere ein Anhänger der pantheistischen



Sankhya-Philosophie des Kapila gewesen sein soll.[1] Allein zum wahren Seelenfrieden vermochten auch die bei diesen beiden erlernten harten Kasteiungen ihm nicht zu verhelfen. Er verlässt sie nach sechsjährigem Verweilen in ihrer Nähe, er trennt sich auch von den fünf Udraka-Schülern, die er ihrem Meister entfremdet und an sich gefesselt hatte, und versenkt sich in stiller Einsamkeit unter einem Bodhi-Baum (Baum der Weisheit und Erleuchtung) sitzend, in ein vieltägiges tiefes Nachdenken. Da endlich geht das ersehnte Licht ihm auf. Unter dem Erleuchtungsbaum sitzend, wird er zum Erleuchteten, zum Buddha. Er erkennt jetzt die Ursache des Leidens und den Weg zur Besiegung alles Leidens, nämlich die oberste, den Geist völlig entsinnlichende Stufe beschaulicher Andacht. Er erfasst den Grundgedanken des Systems von den „vier erhabenen Wahrheiten“: Schmerz, Erzeugung des Schmerzes, Vernichtung des Schmerzes und Weg zu dieser Vernichtung, die fortan zum Kern seiner von Tausenden und aber Tausenden bewunderten, ja vergötterten Lehre werden sollten.

Die wunderreichen Kämpfe, mittels deren er der Legende zufolge während 49tägigen Sitzens unter dem Bodhibaume die wütenden Angriffe des Todesgottes Mâra und seiner bösen Geister zurückschlägt und seine neue Erkenntnis siegreich behauptet, gehen uns hier nicht näher an.[2] Wohl aber ist von der neuen Wertung der Askese zu han-

---

[1] Dies ist die Ansicht von Windisch (Rec. von Garbe's Monogr. über d. Sankhya-Lehre im L. Cbl. 1894, Nr. 34. — Für nähere Beziehungen Buddha-Gautamas zur Sankhya-Philosophie hatte früher auch Weber sich ausgesprochen (Ind. Studien I, 435). Ebenso jetzt Herm. Jacobi, D. Ursprung des Buddhism. aus d. Sankhya-Yoya (Gött. Nachr. 1896, I).

[2] Ob die 49 Tage der Andacht und der Kämpfe unter dem Bodhibaume der Versuchung Christi in der Wüste nachgebildet sind? Der kathol. Missionsbischof Bigandet (La vie ou légende de Gaudama etc., Paris 1878) hat diese Annahme verteidigt, unter dem Widerspruch Anderer, z. B. Silbernagls (S. 16). Jedenfalls ist die Nachricht von der 40tägigen Dauer der Kämpfe unter dem Bodhibaum erst den jüngsten Relationen der Erzählung eigen; die älteren Texte lassen dieselben nur 28 Tage dauern (Lindner, Religionsgesch., Handb. der theol. Wissensch. 3, III, S. 612). Um so unmöglicher ercheint demnach die Annahme Rud. Seydels, es habe umgekehrt in der urchristlichen Evangelientradition eine Entlehnung aus den hier in Rede stehenden Sagengebilden des Buddhismus stattgefunden! S. dageg. auch Silbern., S. 12.

deln, die der Gâutama-Buddha aus seiner Erleuchtungskrisis ins Leben mit hinausnahm. Er hört von jetzt an auf, die Büssungen aufs äusserste zu treiben und dergleichen von anderen zu fordern; er wird ein Prophet von vergleichsweise milden asketischen Grundsätzen. — Im Punkte der Fastenpraxis hatte dieser Umschwung vom Schrofferen zum Milderen bereits einige Zeit vor seiner Einkehr unter den Bodhibaum begonnen, nämlich gegen Ende jener sechsjährigen Schülerzeit bei Udraka und Arâla Kâlâma. Die Minimaldiät, die er dort jahrelang geübt: täglich nur ein Gerstenkorn oder Reiskorn oder Sesamkörnlein, ja zuletzt völlige Nahrungslosigkeit, so dass sein ausgedörrter Körper „einer zusammengeschrnpften Melone, ja einem schwarzen Schatten glich" und man ihn nur den „dunklen Gautama" nannte — dieses Extrem von Kasteiung wurde letztlich von ihm selbst als Verirrung erkannt. Er sah ein, dass eine so übermässige Busse nicht zur höchsten Erkenntnis führe und begann deshalb wieder kräftigere Kost (nach der einen Version der Legende von ihm in benachbarten Dörfern erbettelte, nach einer anderen durch zehn Jungfrauen freiwillig ihm zugetragene) zu sich zu nehmen. Auch jenen fünf Jüngern, die sich seit längerer Zeit an ihn angeschlossen hatten, predigte er diese minder rigorose Lehre, fand aber bei ihnen damals kein Verständnis für dieselbe. Sie betrachteten ihn wie einen, der sich der Üppigkeit ergeben habe, und verliessen ihn deshalb wieder. Aber Gautama beharrte bei seinem Standpunkt und die grosse Erleuchtung unter dem Bodhibaum bestärkte ihn darin. Auch betreffs sonstiger Momente des asketischen Verhaltens bleibt er fortan bei mässigen Forderungen stehen. Er verwirft z. B. die Forderung völligen Nacktgehens oder blosser Lumpenbekleidung; er verlangt von seinen Asketen nicht einmal unbedingtes Fliehen vor den Weibern, sondern nur thunlichste Vorsicht im Verkehr mit ihnen.[1] Nur in einem Punkte bethätigt er unerbittliche Strenge: er verbietet und verpönt allen und jeden Eigenbesitz seiner Mönche.

Diese Position eines maassvollen Sittenreformers und Gegners hyperasketischer Excesse, zugleich aber eines Apostels der Armut, sieht man ihn während seiner nun folgenden öffentlichen Lehrzeit konsequent festhalten und durch mancherlei Kämpfe hindurch bewähren. Einen Teil seiner Bekehrungserfolge erringt der lehrend Umherziehende ohne Kampf. Mit spielender Leichtigkeit bewegt er nicht nur zahlreiche Angehörige verschiedener Kasten (dabei als Erstlinge aus dem Laienstand zwei zufällig an ihm vorüberziehende Kaufleute, die ihm gern ihre Habe opfern), sondern auch Asketen in ziemlicher Zahl zum Anschluss an seine Gefolgschaft. Durch sein erstmaliges Predigen in Benares werden jene fünf Udraka-Jünger, die früher ihn verlassen hatten, aufs neue gewonnen. Sie, mit dem treuen Kaundinja an ihrer Spitze, bilden fortan den fruchtbaren Kern und Grundstock seiner Genossenschaft. — Schwere Mühen kostete die Gewinnung jenes feueranbetenden Uruvilwa-Kâsyapa, der von eifrigen Schülern umgeben am Nairanjanâ-Ufer in Magada hauste. Gautama soll, um auch diesen wegen seiner Weisheit und asketischen Strenge vielgefeierten Einsiedler auf seine Seite zu bringen, sich für die Dauer von sechs Jahren in seiner Nähe niedergelassen und fast Tag für Tag lange und heftige Wortkämpfe mit ihm geführt haben. Als der wunderliche Heilige endlich nachgab, seine götzendienerischen Sondermeinungen widerrief und seine Opfergerätschaften in den Fluss warf, folgten ihm zunächst seine Schüler, dann auch seine beiden Brüder in der Hingebung an den neuen Buddhaglauben, dessen Bekennerschaar so auf einige Hundert anwuchs. Noch ein anderer Kâsyapa, genannt der „Grosse" (Mahâ-Kâsyapa),

---

[1] Klassisch ist das hierüber von Buddha kurz vor seinem Tode mit Ananda geführte Gespräch. Ananda fragt: „Wie sollen wir uns gegen Frauen benehmen?" Buddha antwortet: „Sie nicht ansehen, Ananda!" Hierauf A.: „Aber, wenn man sie sieht, was dann?" Dazu B.: „Sie nicht anreden, Ananda!" Weiter A.: „Aber wenn man sie anreden muss?" Darauf B.: „Dann soll man sich mit Vorsicht rüsten, Ananda!" (s. Kern II, 284). Von ähnlicher maassvoller Tendenz ist der bei Wuttke (Heident. II, 553) citierte Satz: „Begegnet ihr einem Weibe, so schaut sie nicht an und sprecht nicht mit ihr! Alle Weiber betrachtet nur als Mütter und als Schwestern." — Daneben bietet die spätere buddhistische Überlieferung freilich auch Schrofferes, wie jene von Wuttke (ib. 484) aus Burnouf angeführte Vorschrift: Dem frommen Mönch müsse „Gattin, Tochter und Mutter gerade soviel gelten wie eine Hure!"

wird unter den Berühmtheiten genannt, die der Gründer des Buddhismus bekehrte. Dieser Asket hatte, bevor er in die buddhistische Gemeinde eintrat, der schlangenverehrenden Sekte der Nâga angehört. Auch seine Gewinnung bedeutete — obschon seine Gattin Pûrana seinem Vorgang nicht folgte, sondern Nirgrantha-Nonne wurde (S. 41) — einen wichtigen moralischen Erfolg für Buddha's Sache. Bei Abhaltung des ersten buddhistischen Concils bald nach Gautamas Tod (ca. 477) soll dieser Mahâ-Kâsyapa die junge Gemeinschaft zu strengem Festhalten an den Satzungen des Meisters verpflichtet haben. Er scheint also gewissermassen als der zweite Gründer der Sekte.

Langwierige Kämpfe bekam unser Held mit dem dschainistischen Reformator Jina oder Jñâtaputra, dem Stifter jenes Nirgrantha-Ordens, zu bestehen. Diesen älteren Rivalen, der wegen seiner gewaltigen asketischen Leistungen den Beinamen Mahâvîra (Grosser Held) erhielt, hat Buddha niemals zu besiegen vermocht; er erwies sich unter den sechs Tîrthikas oder Irrlehrern, welche seiner glorreichen Laufbahn sich entgegenstellten (Kern, I, 181 ff.), als der zäheste und unüberwindlichste Gegner. Die von ihm vertretenen asketischen Forderungen waren, wie schon oben bemerkt (S. 42) strenger und mehr gesetzlich geartet als die buddhistischen. Entgegen der quietistischen Geringachtung äusserer Werke und asketischer Bravourleistungen seitens Buddhas drang Mahâvîra auf derartige Werke als unentbehrliche Äusserungen der wahren Tugend; insbesondere im Punkt der Ahinsa, der Beschützung aller möglichen Lebewesen, wollte er beträchtlich weiter gegangen wissen. „Kriyâvâdin", d. i. „Werkheilige, Werktreiber" schalten deshalb die Anhänger des ersteren die Partei des dschainistischen Mönchshaupts, während diese von dem buddhistischen Grundsatze, dass Akriyâ (Werklosigkeit, stille Kontemplation) die höhere Tugend sei und Kriyâ (Werkthätigkeit) nur einen niederen Tugendgrad bilde, behaupteten: es verberge sich dahinter nur laxe weltliche Gesinnung. — Dieser Gegensatz ist niemals ausgetragen worden. Die dem gelinderen Asketismus der Buddhasekte entgegentretende Partei der Dschaina, und



innerhalb ihrer das Nirgrantha-Mönchtum, hat bis auf den heutigen Tag sich in selbständiger Geltung erhalten. Ihre Anhängerzahl steht zwar weit zurück hinter der des Buddhismus, beträgt aber doch nach geringster Schätzung noch etwa 1/2 Million, nach höher lautenden Angaben sogar 1 1/4 Million.

Die Opposition gegen Gautamas gelindere Handhabung des asketischen Prinzips hat sonach dessen Wirken, obschon dasselbe angeblich durch ein halbes Jahrhundert, vom 35. (oder 36.) bis zum 80. (oder 81.) Jahre seines Alters sich erstreckt, noch überdauert. Ja im Schooss seiner eigenen Sekte muss eine Abneigung gegen die Milde seiner Lehrweise, namentlich auf diätetischem Gebiete, stets mehr oder weniger rege geblieben sein. Ob die bekannte Überlieferung der süd-buddhistischen Biographen, wonach der Achtzigjährige am Genuss von Schweinsbraten (bezw. am Braten eines Ebers, welchen der Goldschmied Cunda ihm vorsetzte) erkrankt und gestorben sein soll, hiermit zusammenhängt, mag dahin gestellt bleiben. Jedenfalls sind die Nachrichten über eine Gegnerschaft streng asketisch gerichteter naher Verwandten, die sich an seiner milderen Praxis ärgern und während seiner letzten Jahre ihm schwere Kämpfe bereiten, ausreichend bezeugt. Als das Haupt dieser Opposition wird sein Vetter oder „Bruder" Devadatta genannt, ein ehrgeiziger Streber, dessen erst heimliches, dann offenes Auftreten gegen ihn an Antonius von Padua Verhalten zum hl. Franziskus erinnert. Dieser Rivale sammelte einen Anhang um sich, dem er eine die fünf Grundgebote Buddhas an Strenge weit übertreffende Fünfzahl von Satzungen vorschrieb. Während Buddhas Pentalog lautet: „Töte nichts Lebendes; stehle nicht; treibe nicht Unkeuschheit; lüge nicht; berausche dich nicht in starken Getränken", gebot das Pancasîlam (die Fünfregel) des Devadatta: Lebe stets in der Waldwildnis; geniesse nur erbettelte Kost; trage nur Lumpenkleidung; schlafe niemals unter einem Dach; iss weder Fleisch noch Fisch! Durch die Festigkeit, womit Buddha dem Antrag auf Einführung dieser rigorosen Regel bei den Seinen widerstand, wurde Devadattas Versuch einer Schismabildung besiegt. Der bald darauf ge-

storbene Rebell büsst nun seine Untreue für die Dauer eines Kalpa (Weltalters) in der Hölle! (Kern I, 226 ff. 246 ff.). — Die mildere Esspraxis, — und mit ihr die mildere Praxis in Bezug auf Bekleidung, Nachtlager, Obdach etc. — hat thatsächlich im Buddhismus überall die Oberhand gewonnen. Kranken Mönchen der Sekte sind ausser Fisch und Fleisch auch mancherlei Leckereien u. dgl., z. B. Ghee, Honig, Zucker, Butter, Oel, Milch und Molken, Thee, ohne weiteres gestattet. Zur national-indischen Sitte in Bezug auf Speiseverbote ist durch Buddha im Grund weder Neues noch Strengeres hinzugefügt worden (Kern II, 73 ff.). Vorübergehend mag der Meister, „um der starken Konkurrenz mit den verabscheuten und gefürchteten Dschainas ein Paroli zu bieten“, die Zügel der diätetischen Zucht für seine Mönche straffer angezogen haben; aber im Ganzen erhielt und behielt sein Gesetzgebungscodex nach dieser Seite hin etwas Elastisches. Namentlich vom Buddhatum ausserhalb des Stammlandes gilt ohne wesentliche Ausnahme der auf die Ahinsa-Praxis bezügliche Satz: „Thatsächlich haben die Çâkya-Söhne, obschon von Natur mitleidig, hinsichtlich animalischer Nahrung sich überall dem Landesgebrauche anbequemt“ (Kern II, 76). Wie denn von ihren Mönchen in dem frommen Birma unbedenklich Fleisch gegessen wird, auf Bali eine ähnliche milde Praxis herrscht, auf Ceylon wenigstens für die Laien kein Fleischverbot besteht, und in den nördlichen Ländern vielfach noch weiter gehende Ermässigungen stattgefunden haben.

Nur auf einem Punkte, wie gesagt, erwies der Reformator sich als harter Gesetzgeber, und gerade diese mit Consequenz von ihm festgehaltene Forderung war für sein ordensgründendes Vorgehen von wesentlichem Belang, ja sie bringt das Charakteristische und eigentlich Neue der von ihm gestifteten Genossenschaft zum Ausdruck. Seine Mönche und Nonnen sollten einen Bettelorden bilden; auf der Basis der Armuts-Askese wurde der engere Verein seiner Anhänger konstituiert. Freilich, die hyperasketische Nirgrantha-Form der Armutspraxis wurde von vornherein vermieden und ausgeschlossen. Nicht „fessellos“ und darum zügellos, sondern in anständiger Zucht und Beschränkung sollte die Bettelarmut der Buddha-Asketen sich darstellen. War ihnen doch die Bestimmung gesetzt, nach ihres Meisters Vorbild nicht schlechthin als Einsiedler, sondern als auf die Mitmenschen einwirkend, als Träger einer ethischen Kulturmission für ihr Volk zu leben. Daher die bestimmte Fixierung der Regeln, wodurch Art und Grad des Armutslebens der buddhistischen Bhikshu vom ersten Anfang an festgesetzt wurden. Daher vor allem ihre klösterliche Lebenseinrichtung, ihr schon von Buddha selbst verfügter und von seinen Nachfolgern mit zunehmender Sorgfalt geregelter Einschuss in klosterartige Wohnungskomplexe.



Einfach und ärmlich genug war die Ausstattung des einzelnen Mönchs, wenigstens in der Urzeit. Dem Buddha-Asketen soll der Stifter eine Achtzahl von Gegenständen als Inbegriff seiner irdischen Habseligkeiten vorgeschrieben haben — und zwar dies auf Grund einer Engel-Offenbarung, sofern nämlich ein Engel ihm, als er eben zum Büsserleben übergegangen war, die betr. acht Stücke, deren er nun bedurfte, überbrachte. Dieses armselige Inventar begriff in sich: 1. eine Schale, als Essnapf für die zu erbettelnde Kost; 2—4. das Bettlerkleid, aus drei Stücken bestehend: Unterkleid. Oberkleid und Mantel oder Kutte; 5. ein Rasiermesser; 6. eine Nadel; 7. ein Band (Gürtel); 8. ein Sieb. Zu diesem dürftigen Inventar der acht Bhikshu-Attribute hat eine spätere Zeit noch zwei weitere hinzutreten lassen: den Zahnstocher und den Rosenkranz. Ausdrücklich verboten war jedweder Geldbesitz, sowie ursprünglich auch Fussbekleidung und der Gebrauch eines Sonnenschirmes. Doch traten betreffs der beiden letztgenannten Stücke bald Ermässigungen ein. Der Schirm aus Palmblättern wurde den buddhistischen Geistlichen zu Birma und in Ceylon nachgerade gestattet. Auch Sohlen oder Sandalen begann man später zu tragen, unter Berufung darauf, dass wenigstens dieser notdürftige Schutz für den Fuss vom Buddha gestattet worden sei.

Betreffs der Behausungen der Bhikshu enthält ein altes asketisches Reglement, das Register der 12 (oder nach südl. Relation der 13) Dhutângas oder „Entsagungen“, mehrere auffallend schroffe Vorschriften. Sie lauten auf Woh-

nen in der Wildnis, am Fuss von Bäumen, auf Begräbnisplätzen, überhaupt unter freiem Himmel; doch ist ihre strikt buchstäbliche Erfüllung wahrscheinlich niemals gefordert worden. Die Dhutângas sind überhaupt eine nicht von Buddha selbst herrührende Sammlung von Verordnungen, die sich vielleicht auf jenen grossen Kâsyapa zurückführte (wie sie denn hauptsächlich nur bei der nach diesem genannten Schule der Kâsyapîyas in Ansehen stand) und für deren apokryphen Charakter Mehreres spricht, u. a. die Übereinstimmung der ersten ihrer zwölf Satzungen, welche Bekleidetsein des Bhikshu mit Kehricht-Lumpen gebietet, mit Nr. 3 jener fünf Devadattaschen Regeln. Einzelnen seiner mönchischen Anhänger wird Buddha jenes Wohnen in Wildnissen, wie er es ja selbst zeitweilig ausübte, erlaubt oder auch angeraten haben, aber es zur allgemeinen Pflicht für alle zu machen, ist ihm gewiss nie in den Sinn gekommen. In den Nachrichten über sein ordensgründendes Wirken spielen gewisse Klöster (Vihâra's) oder Verbrüderungshöfe (Sanghârâma's), die für kleinere oder grössere Schaaren seiner Mönche errichtet werden und fortan als Stützpunkte für die Ausbreitung seiner Genossenschaft dienen, eine ziemlich hervortretende Rolle. Als ersten Vihâra oder Klosterhof soll sein Gönner, der König von Magada, ihm unweit seiner Residenz Râdschâgriha einen Bambushain eingeräumt haben; der Name dieses Erstlingsklosters, Kalandaka-Vihâra, bedeutet laut nordbuddhistischer Überlieferung „Vogel-Kloster“, dagegen im Pali-Idiom „Eichhornkloster“; vor der Überlassung an Buddha sollen darin die Nirgranthas gehaust haben. Andere Klöster, deren Entstehung man bis in Buddhas Zeit selbst zurückdatirt, waren das Jetavana-Vihâra im Jetar-Haine zu Çravasti, gestiftet von einem der reichsten Bürger dieser Grossstadt und angeblich gleich von vornherein sehr prächtig und geräumig, mit Wohnstätten allein für 80 Priester ausgestattet; das Kutâgâraçâla (d. i. „Belvedere Saal) im grossen Park bei Vaiçâlî, ein ehemals einer reichen Hetäre gehöriges und von dieser an Buddhas Gemeinde abgetretenes Besitztum, dessen Anlagen gleichfalls als grossartig ausgedehnte beschrieben werden, und der Kukkutarâma (d. i. „Hahnenhof“)



bei Pataliputra, eine in der Geschichte jenes Devadatta-Aufruhrs vorkommende Lokalität, in welcher damals 500 Mönche sich versammelt haben sollen und die jedenfalls in späterer Zeit ein bedeutendes und reich beschenktes Kloster bildete. — Wieviel an diesen Nachrichten der Geschichte und wieviel der Legende angehört, lässt sich nicht mehr ermitteln. Jedenfalls gedenkt die auf des indischen Buddhismus spätere Entwicklung bezügliche Geschichte zahlreicher Klosteransiedlungen desselben, deren Insassen nach Tausenden zählten.[1] Und ebenso reichlich bezeugt wie diese riesige Ausdehnung der Klöster, der zulieb freilich der ursprüngliche strenge Bettlercharakter vielfach abgestreift sein mag — ist die Vielfältigkeit ihrer Konstruktion in baulicher Hinsicht. Als parkartige Anlagen — zahlreiche Einsiedlerhütten unter Bäumen umschliessend und wegen ihrer Bestimmung für umherwandernde Mönchsscharen eine Art von Pilgerherbergen oder Khans (Diversoria) bildend, zugleich aber auch vermöge der Vielzahl ihrer Hütten den Lauren des altchristlichen Mönchtums gleichend — wird man sich die genannten Erstlingsgründungen aus Buddhas Zeit selbst zu denken haben. Es müssen aber frühzeitig anders eingerichtete Collectivwohnungen zu dieser Urform hinzugetreten sein. Das kanonische Buch Cullavagga nennt ausser dem Vihâra, womit in dieser späteren Zeit speziell ein Tempelkloster (an ein grösseres Tempelgebäude anstossendes oder dasselbe umgebendes Kloster) bezeichnet wird, noch viererlei Arten von Mönchsbehausungen. Ihre Namen sind Addhayoga (d. i. ein bengalisches Haus von pyramidaler, den Stupas ähnlicher Form), Prâsâda (d. h. hohes Gebäude oder oberer Stock eines solchen). Harmya oder Hammiya (d. i. Steinhaus, steinerner Thurm) und Guhâ

[1] Nach einem chinesischen Berichterstatter (Hiuen Thsang) sollen in dem Kloster (oder Klostercomplex) Nâlada bei Pataliputra über 10000 Mönche zusammen gelebt haben, desgleichen zu Sarnath bei Benares wenigstens 1500. Auf Ceylon will im 5. Jahrhundert der Reisende Fa Hian Klöster mit Bewohnerschaften von 5000, 3000 bezw. 2000 Brüdern gesehen haben etc. (Kern II, 58 f.). Daneben gab es freilich auch Konvente mit einer sehr mässigen Zahl von Insassen. Gerade für Ceylon ist die Existenz einer Anzahl Vihâras bezeugt, deren Zahl von Insassen im Maximum auf 20 festgesetzt war (Silbernagl 72 ff.).

(Grotte) — womit eine ziemliche Mannigfaltigkeit von Konstruktionen angedeutet ist.

Gleich den Gebäuden zeigt dann auch das Personal des entwickelteren buddhistischen Mönchstums eine zunehmend reichere Gliederung. Zu den männlichen Bhikshu waren schon im Gründungszeitalter selbst Bhikshunîs oder Bettel-Nonnen hinzugetreten, in ihrer ersten Gestalt angeblich durch Siddhârtas Pflegemutter Pradshapati, ins Leben gerufen. Ein Institut der Laienbrüder trat des Ferneren hinzu; zu ihm gesellten sich Laienschwestern — so dass dieses doppelte Paar von Bruder- und Schwesternschaft, im eigentlichen Mönchsstand sowie bei dessen Laien-Anhang, in späteren Quellen als „die vier Versammlungen (oder Gemeinschaften)“ bezeichnet werden konnte. Eine einerseits die religiösen Observanzen für die Laienschaft regelnde, insbesondere von deren vier allmonatlichen Fasten- oder Enthaltungstagen (den Upposathas, am 8., am 14. [oder 15.], am 23. und 29. [30.] jedes Monats, also einem sabbathartigen Institut) handelnde, andrerseits für den Asketenstand die Aufnahmebedingungen, die Novizenzucht und die klösterliche Disziplin und Liturgie regelnde Gesetzgebung wurde im Laufe der Jahrhunderte produziert und codificirt. In Bezug auf manches Äusserliche erscheint diese Gesetzgebung kleinlich und streng, gewährt auch den hyperasketischen Bestrebungen Einzelner in Bezug auf einsames Waldleben, härteres Fasten, Lumpentracht etc., freien Raum. Aber im Ganzen ist ihr Geist ein milder; gestattet sie doch dem Bhikshu den Rücktritt ins Weltleben! Etwas wie die bindenden Gelübde des christlich-abendländischen Mönchtums seit Benedikt kennt sie nicht. Ja im Grunde sind Gelübde überhaupt ihr fremd — so dass die Frage, ob Namen wie „Mönch, Nonne“ ihren Asketen passenderweise beigelegt werden, sehr wohl sich aufwerfen lässt (Spence Hardy, Bigandet, Pallegoix etc. bei Silbernagl S. 39 f.)

Mit der Ausscheidung verschiedner Missbräuche, Irrlehren und Sekten soll eine Reihe allgemeiner Koncilien der Buddha-Gemeinschaft — von welchen freilich die drei ersten (oder die Synode der 500, der 700 und der 1000; angeblich in den Jahren 477, 377 und ca. 200 v. Chr. gehalten) dem



Verdachte des mythischen Erdichtetseins unterliegen — sich beschäftigt haben. Kurz, die Sekte Çakyamunis durchlebt eine Art von „Kirchengeschichte“. Sie entwickelt jedenfalls in ihren mönchisch-klösterlichen Bestandteilen eine Reihe von Erscheinungen, deren Ähnlichkeit mit dem christlichen Cönobotismus schwerlich bestritten werden kann. Freilich wird für die späteren Stadien dieser Entwicklung, seit dem 5. oder 6. Jahrhundert nach Chr., ein von christlich-mönchischen Kreisen her ergangener Einfluss auf dieselbe als nicht unwahrscheinlich anzunehmen sein (s. unt., S. 75 f).

---

Auf die Askese des Brahmanismus hat eine so grosse Erscheinung wie der Buddhismus zweifellos einen fortbildenden Einfluss geübt. Mit einer gewissen Naturnotwendigkeit musste dieses neue Asketentum, das seiner Zurückstellung äusserer Kasteiungen hinter die vor allem geforderte quietistische Kontemplation ungeheure Erfolge an Popularität zu danken hatte, rivalisierende Bestrebungen bei den Trägern der älteren religiösen Überlieferung erzeugen. Der buddhistischen Milde in diätetischer und sonstiger Hinsicht stellten diese daher eine gesteigerte Strenge gerade betreffs der äusseren Übungen entgegen. „Gerade dasjenige Mittel der Heiligung, welches die Buddhisten verschmähten, wurde in seinem Werte von den Brahmanen nun immer höher gepriesen“ (v. Schröd., 388). Zu solcher kontrareformatorischen Taktik — dem unbewussten Vorbild mancher der Mittel, womit die römisch-jesuitische Gegenreformation des 16. und 17. Jahrhunderts operiert hat — sah der Brahmanismus sich umsomehr bestimmt, da der gewaltige Erfolg seines Widerparts wesentlich von dessen genossenschaftlich organisiertem Vorgehen sich herschrieb. Es war die Darstellung des Bhikshutums in Gestalt eines festgeschlossenen Standes und seine Belebung mit entsprechendem Standesbewusstsein, was auf Freunde wie Feinde der Buddhareform vor allem imponierend wirken musste. Der Asketenstand war innerhalb der neuen

Partei zur Volkssache, zu einer Macht im öffentlichen Leben geworden; kein Wunder, dass die Anhänger des Alten für sich fortan nach Ähnlichem trachteten. Als ein naheliegender Weg zum Ziele bot Steigerung und Verschärfung dessen, was die Vânaprasthen und die Sanyâsis früher schon im Punkt sinnlicher Selbstpeinigungen geleistet, sich dar. Auf Seiten der buddhistischen Asketen werden Versuche, den Gegnern in dergleichen nachzueifern, nicht lange ausgeblieben sein. Verboten es doch ihre Regeln, zumal solche wie jene Dhutângas, nicht ausdrücklich; konnten doch Vorbilder wie dasjenige Buddhas selber, wie die seiner fünf ersten Jünger, der beiden Kâsyapas etc., zu begeistertem Wettstreit auf diesem Gebiete leicht genug entflammen! So beginnt denn ein konkurrierendes Streben in beiden Lagern, das den sittlichen Wert asketischer Grossthaten im öffentlichen Urteil bald von Stufe zu Stufe steigert, das die ostentativ ausgeübten Kraftstücke fanatischer Selbstpeiniger zu einem überall sich hervordrängenden Grundzuge des indischen Volkslebens macht, das die religiös-nationale Literatur beider Parteien mit der Askese entnommenen Motiven zum Heiligenkult und zur Vergötterung immer neuer geistlicher Heroen fast bis zum Ekel überfüllt. Fremden Besuchern Indiens beginnt die so geschlossene eigentümliche Physiognomie des öffentlichen nationalen Lebens bald genug aufzufallen. Vom Vorhandensein zweier Arten von „Weisen“ bei den Indern, den Brahmanen und den „Sarmanen“ (Σαρμᾶνες = Çramana, eigentlich Wanderasketen), mit welchen letzteren wohl die buddhistischen Bhikshu gemeint sind, weiss bereits Megasthenes in der oben berührten Stelle zu berichten. Das Phänomen durchdauert das ganze indische Mittelalter. Es hat der Manu-Gesetzgebung ihr schroff rigoristisches Gepräge erteilt, es bildet den Hintergrund vieler Lehrvorschriften in den Upanishads, den theosophischen Traktaten dieser Zeit. Es hat in beiderlei Erzeugnissen der damaligen poetischen Literatur, den epischen wie den dramatischen, die reichlichsten Spuren hinterlassen.

Der gesteigerte Asketismus des reiferen, mit der Blütezeit des Buddhaglaubens zeitlich zusammenfallenden altindischen Kulturlebens äussert sich einerseits theoretisch, in gewissen überschwenglichen Lehren von der allesbezwingenden Macht der Busse oder asketischen Andachtsglut (ind. tapas, d. i. „Glut, Brennen“), andrerseits praktisch, in horrenden Excessen gewaltsamer Selbstpeinigung teils einzelner Büsser teils ganzer Gruppen von solchen.



Jene Theorie von der allbewältigenden, und zwar ebensowohl schöpferisch wie zerstörend wirkenden Macht der Busse ist nichts anderes als eine dem asketischen Geist der jüngeren Zeit sich anpassende Fortbildung der altbrahmanischen Lehre von der schrankenlosen Macht des Opfers. Was man einst vom Opfer gerühmt hatte, dass durch dasselbe die Welt erschaffen worden, das wird nunmehr auf die Busse oder Askese übertragen. Nach dem Gesetzbuch des Manu wird zunächst dieser selbst, der Urheber aller Weisheit, von Brahmâ mittels langwieriger und harter Büssungen, denen er, der höchste Gott, sich unterzieht, hervorgebracht. Dann übt Manu, während vieler Jahre auf Einem Beine stehend mit gesenktem Haupt und hoch emporgereckten Armen, die strengste Busse, durch die er die zehn grossen Weisen oder Rischis erschafft. Diese wiederum erschaffen durch die Kraft ihrer Busse alle Wesen: die Götter, die verschiedenen Himmel, die übrigen Heiligen etc. Wie hier die Busse als weltschöpferische Potenz wirksam erscheint, so anderwärts als Kraft prophetischer Zukunftsschau. Im Mahâbhârata begegnet die in der Wildnis irrende Damayantî einer Schar von Einsiedlern, die ihr „durch die Kraft ihrer Busse“ eine glücklichere Zukunft weissagen. In der Çakuntalâ heisst es vom frommen Pflegevater der Heldin, dem weisen Kanva, dass diesem das seinem Pflegkind widerfahrene Glück der Wiedervereinigung mit ihrem Gatten, ohne dass man ihn erst zu benachrichtigen nötig habe, „schon durch die Macht der Busse offenbar“ sei. Bis zu himmelstürmenden und welterschütternden Wirkungen gesteigert erscheint im Epos Râmâyana die Büsserkraft jenes zur Kriegerkaste gehörigen Königs Viçvâmitra, der, um seinen Gegner Vasishtha, einen Brahmanen, besiegen zu können, sich zu dessen höherer Kaste emporschwingen muss, dies aber von

Brahmâ nur dadurch zu erreichen oder vielmehr zu erzwingen vermag, dass er sich zuerst mehrere Jahrhunderte lang den härtesten Kasteiungen unterwirft und schliesslich während eines ganzen Jahrtausends die Askese des Stehens auf einem Einem Beine, des absoluten Schweigens und der Athementhaltung (!) übt. Als zuletzt Rauch aus seinem Haupte bricht die Welt erzittert und die Sonne zu verlöschen droht, flehen alle Götter den Brahmâ um Erfüllung seines Wunsches an, worauf dieser ihn zum Rang eines Brahmanen erhebt und ihm so den Sieg über jenen Gegner verleiht. In einer Zaubergeschichte des Pancatantra (Buch III, Nr. 12) verwandelt der Asket Yâynavalkya durch die Kraft seiner Busse ein Mäuschen in eine Jungfrau und später diese Jungfrau wieder in ein Mäuschen, etc. — Die religiös-asketische Tradition des Buddhismus weiss zwar nicht von der Kraft der Busskasteiungen (die er ja minder hoch wertet), wohl aber von der heiligen frommen Betrachtung und der dadurch erlangten Heiligkeit ähnliche Wunderdinge zu erzählen. Die buddhistischen Arhants oder Heiligen fliegen kraft der Wunderwirkung ihrer kontemplativen Heiligkeit durch die Luft an beliebige Orte hin, zaubern die seltensten Dinge herbei, nehmen alle möglichen Verwandlungen mit ihrem Leibe vor etc. (v. Schröd. 392, nach Târânâthas „Gesch. des Buddhismus in Indien“). Statt der sinnlichen oder negativen Askese erscheint in diesen Legenden, die an Abgeschmacktheit und Überschwenglichkeit jenen brahmanischen Fabeln ebenbürtig sind, das Büssertum der andächtigen Erhebung oder Ekstase als der die natürliche Ordnung der Dinge durchbrechende Faktor.

Praktisch äussert der durch Konkurrenz mit buddhistischer Religiosität gesteigerte Busstrieb des jüngeren Brahmanismus sich zunächst im Auftreten einflussreicher und gefeierter Förderer des Einsiedlerlebens, die dessen Disziplin auch missionierend weiter tragen und das Entstehen grösserer Gruppen von Büsserwohnstätten („Açrama-Mandala“ genannt) bewirken; so namentlich der in beiden National-Epen wegen seiner Ansiedelung zahlreicher brahmanischer Asketen im südlichen Hindostan hochgefeierte und als „Beherrscher der südlichen Weltgegend“ gepriesene grosse Rischi



Agastya, der Freund und Berater des Helden Râma. Ferner tritt eine praktische Fortbildung der älteren brahmanischen Askesesitten zu Tage in mancherlei bald gröberen bald raffinirteren Selbstquälereien, wovon die vorbuddhistische Zeit noch nichts wusste. Es gehören dahin mancherlei Weisen der Selbstverbrennung, besonders das barfüssige Gehen auf glühenden Kohlen, das Sichaufhängen über einem angezündeten Flammfeuer, das Sichumgeben mit vier in nächster Nähe brennenden Feuern bei gleichzeitiger Einwirkung der vollen Mittagsglut der Sonne aufs baare Haupt.[1] Ferner mancherlei Weisen qualvoller Körperstellung oder unnatürlicher Selbstbelastung, wie das Tragen schwerer eiserner Roste am Hals, das Sicheinschliessen in enge Gitterkäfige, das Emporhalten der Arme bis zu völliger Lähmung, das Durchwachsenlassen der Fingernägel durch die Hand u. dgl., gelegentlich auch das Sichumwinden mit Schlangen, oder das Sichvergraben in Ameisenhügel. Die beiden letztgenannten Büssungsmethoden verbindet ein in der Çakuntalâ vorkommender Yogi mit etlichen noch abenteuerlicheren Dingen; er steht „in Termitenhaufen halb versunken, die Brust umschnürt mit einer Schlangenhaut, den Hals mit wilden Schlinggewächsen gleich einer Rankenschnur qualvoll umwunden, mit einem zur Schulter herabreichenden Haargeflecht, das mit Vogelnestern besetzt ist“; dabei „stiert er die Sonne an und rührt sich nicht, als wäre er ein Baumstamm“. — Endlich die verschiedenen Weisen blutiger Selbstverwundung oder Zerfleischung, wie das Gehen in mit Eisenspitzen versehenen Schuhen, um bei jedem Schritte Blutspuren zu hinterlassen, Durchstechen von Lippen oder Zunge mit Messern, das Sichschwenkenlassen an in den Rücken eingebohrten eisernen Haken (und zwar über unten brennendem Feuer), u. dgl. m.

Wir verlängern absichtlich nicht das Register dieser

[1] Dieses „Sitzen zwischen fünf Feuern“ wird schon in älteren Quellen als eine wichtige Büssungsmethode erwähnt. Der Ausdruck meinte aber ursprünglich mit den vier Feuern ausser der von oben herab wirkenden Sonnenglut wohl nur etwas Bildliches, etwa die von vier Himmelsgegenden her zuströmende Gluthitze während der heissen Mittagszeit. — Einiger Formen asketischer Selbstverbrennung wird übrigens noch unten, beim Buddhismus Chinas, zu gedenken sein.

Scheusslichkeiten, weil dieselben längst zum Gemeingut populärer Schilderungen in Reiseberichten, Zeitungsfeuilletons etc. geworden sind.[1] Nur darauf sei zum Schlusse hingewiesen, dass Mehreres vom Ärgsten, was hier anzudeuten war, unzweifelhaft auf spätere Eindringlinge in die brahmanische Kultusentwicklung zurückzuführen und nicht von dieser letzteren selbst, oder auch vom Rivalisieren mit dem Buddhismus herzuleiten ist. Wie das bekannte Sichzermalmenlassen unter den Rädern des heiligen Dschagganâtha-Wagens ein (übrigens wohl erst der neueren Zeit angehöriges) Vorkommnis bei fanatisch überspannten Kultusakten zu Ehren Wischnus oder Krischnas ist, so gehören jene Selbstzerfleischungsbravouren, besonders die Hakenschwenkungen und die blutigen Messerkunststücke, aber auch wohl einzelne Fälle von asketischer Selbstmordraserei, nachweislich den zu Ehren Çivas, des Gottes der Verneinung veranstalteten festlichen Schaustellungen an (vgl. 1. S. 40).[2] — Der Çiwaismus hat übrigens auf die religiös-asketieche Entwicklung auch des Buddhismus in späterer Zeit hie und da Einwirkung geübt. So auf die ekstatische Kontemplationspraxis jener Mystikersekte des 10. Jahrhunderts n. Chr., die als Gipfelpunkt ihrer auf Schauung des Übersinnlichen (Samâdhi) abzielenden Meditationen und „Versenkungen" (Dschânas und Samâpattis) die Selbstvernichtung oder den Eingang in das Nirvâna priesen und empfahlen (Näheres bei Burnouf, Lotus etc. 800; vergl. Kern I, 479 f.; Silbernagl 54 ff.). Gegen dergleichen Einflüsse vom Çivadienst her, wie sie besonders stark in Tibet und dessen Nachbarländern zur Geltung kommen, hatte die ältere indische Tradition sich nur abwehrend verhalten. Ihre asketische Gesetzgebung empfahl zwar gewisse Weisen des „Nachdenkens über den Tod" (Karmasthâna), aber derartige äussere Hilfs-

[1] Eine gute Zusamenstellung bietet dem, der Genaueres und namentlich auch Verweisungen auf ältere und neuere Quellen wünscht, Ad. Wuttke, Gesch. d. Heident. II, S. 369—376. Vgl. auch Richter, Artik. „Fakir" in der Ersch- und Gruberschen Encykl., sowie aus jüngster Zeit J. Gehring „Indische Asketen" (im Jahrb. der Sächs. Missions-Konferenz für 1894, S. 84 ff.).

[2] Darüber, ob der Çiwakult auch eine Art von Styliten (asket. Säulenstehern) erzeugt hat und ob im Einfluss derselben anf die syrischen Asketen dieser Art angenommen werden kann, ist weiter unten in andrem Zusammenhang zu handeln.



mittel für solche Meditation wie das Umhertragen von Totenschädeln oder das Essen daraus (einen Brauch der çivaitischen Asketensekte der Kâpâlika's oder Schädelträger) verwirft sie mit Entrüstung. Als einst ein buddhistischer Versuch zur Nachahmung dieses Brauchs gemacht worden war, meldeten das die Buddha-Jünger (nach Cullavagya V, 10) ihrem Meister mit den Worten: „Wie können doch die Çâkya-Söhne einen Schädel als Bettelnapf tragen, gerade als ob sie Teufel wären!" Und der Heilige sagt: „Man darf keinen Schädel als Bettelnapf tragen, Mönche; wer dies thut, vergeht sich."

### § 3. Der Buddhismus ausserhalb seines Stammlandes und die ostasiatischen Religionen.

Knighton, Hist. of Ceylon, London 1845. — H. Alabaster, The Wheel of the Law: Buddhism illustrated from Siamese sources, London 1871. — Bigandet, Vie ou Légende de Gaudama, the Buddha of the Burmese, Paris 1878. — Phayre, Hist. of Burma, London 1883. — Dan. Wright, Hist. of Nepâl, Cambridge 1877. — Emil v. Schlagintweit, Le buddhisme au Tibet, trad. par L. de Milloué, Paris 1881. — A. Waddell, The Buddhism of Tibet or Lamaism, London 1895. — Fujisihma, Le bouddhisme Japonais, Paris 1889.

Ferner Ad. Bastian, Die Völker des östl. Asiens, Bd. 1–6, Leipzig [bezw. Jena], 1866—71. — Frhr. v. Richthofen, China I, Berlin 1877, S. 501 ff. R. Dvorak, Chinas Religionen I, Münster 1895. — W. E. Griffins, The religions of Japan, Newyork 1894. — H. Dalton, Auf Missionspfaden in Japan, Bremen 1895. — Vgl. auch Köppen, II (oben, S. 42); Oldenberg; Silbernagl, S. 66 ff.

Die gewaltige Kraftentfaltung des mit dem Buddhatum in Wettbewerb getretenen Brahmanismus bewirkte, dass das erstere aus seiner hindostanischen Heimat zwar nicht völlig hinausgedrängt wurde, aber die beträchtlicheren Erfolge seiner Propaganda doch im Ausland errang. Dabei trat seine Geschmeidigkeit im Sichanlehnen an fremde Nationalkulte, Sitten und religiöse Überlieferungen auf glänzende Weise hervor. Auch auf indischem Boden hat es vielerlei aus älteren wie jüngeren Entwicklungsstadien der heimischen Volksreligion sich anzueignen gewusst. Aber viel weiter hat es dieses Assimilationsverfahren ausserhalb des Stammlands,

namentlich bei den Völkern mongolischer Rasse im Norden getrieben. — Eine etwaige Steigerung der in seinem System enthaltenen asketischen Elemente konnte aus diesem Anbequemungsverfahren selbstverständlich nicht resultieren. Kein einziges der näheren oder entfernteren Nachbarländer Indiens, über welche der Buddhismus seine Missionen nach und nach erstreckt hat, beherbergte Völker, deren Veranlagung zu asketischem Thun und Streben mit der des Hinduvolkes sich vergleichen liesse. Indiens klassische, ja gewissermassen einzigartige Bedeutung in dieser Hinsicht bewährt gerade angesichts der Geschichte der von ihm ausgegangenen Buddhareligion sich aufs Glänzendste. Ihre äusserlicheren Kultussatzungen und das wildwuchernde Gestrüpp ihrer abergläubigen Traditionen hat letztere auf dem weiten Felde ihrer ausserindischen Eroberungen reichlich vermehrt. Aber in Bezug auf den Ernst und die Reinheit ihrer asketischen Bestrebungen ist sie fast überall zurückgegangen! Sie ist teilweise, besonders bei den Völkern des Nordens, noch mehr als auf dem heimatlichen Boden zur klösterlich-hierarchisch organisierten Kultusanstalt und damit zu einem Zerrbild der christlichen Kirche geworden. Aber für ihr kontemplatives Andachtsleben, für die ursprünglichen Hauptziele der von ihrem Stifter eingeleiteten religiösen Reform, ist ihr auf diesem Wege kein Gewinn erwachsen.

Eine starke Vermehrung und Vermannigfaltigung der asketischen Satzungen lassen die Urkunden der für einen mächtigen Länderkomplex international gewordenen Buddhareligion allerdings hervortreten, doch trägt, was in diesem massenhaften Satzungsmaterial neu ist, grösstenteils einen mechanisch-äusserlichen, bald mehr abergläubigen bald mehr werkheiligen Charakter. Das Überlieferte wird katalogisiert, und kommentiert, wird zu immer feineren Details ausgesponnen, wird mit casuistischem Scharfsinn den neuen Verhältnissen und Bedürfnissen angepasst: für den innersten Kern des buddhistischen Frömmigkeitsstrebens ergibt sich aus dem allem kein Gewinn. Vom ächten asketischen Lebensideal des Bhikshu, wie es Buddha einst geschaffen und vorgezeichnet,



führt diese Entwicklung auf ausserindischem Boden und unter ausserindischen Einflüssen immer mehr ab.

Wir beginnen die zu gebende Übersicht mit der Sexual-Askese, denn gerade betreffs ihrer erscheint der Gegensatz zwischen der ursprünglichen indischen, und zwischen der durch fremdländische Einwirkungen modifizierten Praxis als ein auffallend starker. Ein beträchtlicher Teil der buddhistischen Kleriker Ostasiens lebt geradezu beweibt. In Kambodscha gibt es neben den eigentlichen Bonzen oder Bhikshu (dort Luk-sang genannt), welche kein Weib berühren dürfen, zwei legitime Arten des ehelichen Lebens für Kleriker; dieselben können entweder als Atschars, d. h. als frühere, aus dem Mönchsstande wieder ausgetretene Bonzen, oder als Bakus oder Brams (d. h. Brahmanen) mit Frauen zusammenleben. Auch in Nepāl bestand früher ein solches Nebeneinander von unbeweibten oder mönchisch lebenden und von beweibten buddhistischen Geistlichen; letztere, als Wadschra-Atscharjas, d. h. als „mächtige Lehrer" bezeichnet, glichen den in der Ehe lebenden Angehörigen der indischen Priesterkaste. Neuerdings jedoch ist dieser Unterschied so gut wie verschwunden: auch die Bhikshus oder Lamas des heutigen Nepal haben Frauen und zeugen Kinder, auf die sie ihre Bihars (Klöster) von Geschlecht zu Geschlecht vererben! In Tibet, dem Ursitz der lamaistischen Form des nördlichen Buddhismus, gibt es gelbmützige und rotmützige Lamas; die letzteren haben Frauen, die ersteren leben als Asketen. Bei einem Teile der Lamas ist gleichfalls die Ehe gestattet; es gibt da weibliche Lamas, Tschibaghantsi (Asketinnen) genannt, welche zwar ihr Haar scheren und das gelbe Asketenkleid mit roter Binde tragen, aber dabei verheiratet sein und ausserhalb der Klöster leben dürfen. Bei den Kalmücken herrscht gegenüber dem alten, die Lamas oder Gelongs zur Virginität verpflichtenden Gesetze die ärgste Laxheit der Sitten. Einfache Hurerei wird seitens eines Gelongschülers oder geistlichen Candidaten (Mandschi) mit einem Schaf, seitens eines im Amte stehenden Gelong mit einem Kameel gebüsst. Hält ein Gesyl (niederer Geistlicher, Diakonus) sich eine Beischläferin, so büsst er dies durch

Abgabe eines Pferds, u. s. f. In Japan gestatten mehrere buddhistische Sekten, namentlich die protestantisierend aufgeklärte der Schinshu (die auch in Bezug auf Fleisch und Fischgenuss unkanonisch lebt), unbedenklich das Verehelichtsein ihrer Bonzen. Ihrem Dringen auf allgemeine Abschaffung der Cölibatspflicht für das Bonzentum ist seit 1868 die Regierung durch gesetzliche Erlasse zu Hilfe gekommen, während allerdings eine streng reactionär gerichtete Partei, die der jesuitisch gearteten Nichiren-Sekte, hiergegen ankämpft. — Selbstverständlich werden auch ans keusche Leben der Laien überall nur minimale Anforderungen gestellt. Wo Vielweiberei Landessitte war, hat der Buddhismus sie unbedenklich gutgeheissen; einige Gegenden des buddhistischen Tibet stehen sogar in dem üblen Rufe der allgemein geübten Weibergemeinschaft oder Polyandrie. Andrerseits ist, wo dem Ehestand der Laien gewisse asketische Beschränkungen durch alte Volkssitte auferlegt waren (wie z. B. in China, wo beim Beginn eines Eheverhältnisses der Mann und die Frau drei Monate lang getrennt in Bezug auf ihr Lager [und während der letzten Tage auch fastend] zusammen zu leben hatten, buddhistischerseits nichts zur Verdrängung von dergleichen geschehen.

Im Punkte der diätetischen Askese hat der Buddhismus gleichfalls eine ziemlich weitgehende Akkomodationsfähigkeit und Nachgiebigkeit gegenüber nationalen Sitten bewiesen. Sein Fleischverbot und tierfreundliches Verhalten, die alt-indische Ahinsa, hat er, wie schon früher hervorgehoben wurde, nur im Stammland mit voller Strenge zur Geltung gebracht. Ausserhalb Hindostans, zumal in den nördlichen Ländern (aber auch z. B. in Birma, s ob. S. 50) geniessen auch seine Mönche, abgesehen von den gesetzlichen Fasttagen, ebensowohl Fische als Fleisch. Als bei den budhistischen Japanern im 13. Jahrhundert die schon erwähnte Sekte der Nichiren aufkam, welche für die Geistlichkeit gänzliche Enthaltung von Fleisch, Fischen und Wein auf Lebenslänge forderte, empfand die damals herrschende und den längst eingerissenen laxeren Usus verteidigende Bonzenschaft



dies als eine unerträglich harte Zumutung.[1] Hie und da hat der nördliche Buddhismus sich damit begnügen müssen, auf dem Wege der Bildung von Vereinen mit Gelübde-Übernahme wenigstens einen Teil seiner traditionellen Speisesatzungen auch Laien annehmbar zum achen. So z. B. bei den sibirischen Buriäten, wo die weiblichen Mitglieder eines derartigen, zur Enthaltung von gewissen Fleischarten verpflichtenden Abstinenzvereins eine zimmtfarbige Schärpe (Arkindschi genannt) als Ordenszeichen über die linke Schulter hängen, während die männlichen Mitglieder eben dieses Band unter dem Gürtel tragen. Die laxeste Praxis scheint auch betreffs solcher diätetischer Enthaltungen bei den Kalmücken zu herrschen. Dieselben geniessen zwar an ihren gesetzlich vorgeschriebenen drei Monatsbettagen (Matzacks) nur Milchspeisen und Thee, leben aber im Übrigen sehr unkanonisch und dehnen jene Loskaufpraxis, mittels deren sie ihre geschlechtlichen Irregularitäten ermöglichen, auch aufs diätetische Verhalten aus. Der Branntweinrausch eines Priesters oder Gelong wird bei ihnen mit einem Pferde gebüsst, der eines Gesyl mit einem Schaf, der eines geistlichen Schülers mit 20 Kopeken.[2] — Die Zahl regelmässiger Fastentermine, die nach indisch-buddhistischer Disziplin sich auf vier im Monat beläuft (ob. S. 54), ist bei der Ausbreitung der Sekte über die übrigen Länder teils festgehalten, teils verringert worden. In den meisten Ländern des Lamaismus beobachten nur die Lamas alle vier Uposathas oder monatlichen Fasttage (vgl. oben), während für die Laienwelt entweder nur eine Dreizahl — so ausser bei den Kalmücken auch in der Mongolei — oder nur eine Zweizahl von Feiertagen im Monat mit Fasten begangen wird. Bei der letzteren Praxis bleibt namentlich der tibetanische Lamaismus stehen. Seine Mönche und Kleriker begehen vier Tage im Monat mit Fasten und Gottesdienst, so dass für sie es einen gewissen Schein von Wahrheit hat, wenn man von einer tibetanischen Sabbathfeier redet (Waddell, S. 501 f.). Dagegen braucht der tibeta-

[1] H. Dalton, Auf Missionspfaden etc., S. 87.

[2] Silbernagl, S. 191 ff. Wegen der Buriäten: „Ausland" 1863, S. 846.

nische Laie nur zweimal monatlich: um die Mitte und am Ende des Monats (oder zur Neumonds- und zur Vollmondszeit) mit Fasten und sonstiger Enthaltung sich gottesdienstlich zu heiligen. — Was die Form und Art dieser gottesdienstlichen Heiligung oder dieses Fastens im weiteren Sinne betrifft, so besteht sie — und zwar nach allgemeiner, auch für den indischen Buddhismus geltenden Regel und Vorschrift — in der Beobachtung von drei Extra-Geboten über die Zahl der fünf gewöhnlichen, Tag für Tag zu beobachtenden Gebote hinaus. Der bekannte buddhistische Pentalog (das von Buddha vorgeschriebene Pancasîlam, s. S. 49) erfährt für die feiernde buddhistische Gemeinde eine Erweiterung zum Oktalog oder Attangasîlam, und zwar mittels Hinzufügung der drei Gebote: (6.): „Enthalte dich des Essens zur ungehörigen Zeit“ (nämlich von Mittag bis zum Morgen des folg. Tages — also ein dreivierteltägiges Fasten); (7.): „Enthalte dich des Tanzens, Singens und aller weltlichen Lustbarkeit“; (8.): „Enthalte dich des Blumenschmucks, der Verschönerungsmittel und der Salben“. Während das Mönchtum dieses Attangasîlam beständig zu halten verpflichtet ist, ja noch obendrein zwei weitere Satzungen (ein Verbot des Gebrauchs hoher Betten oder Sessel und ein Verbot der Annahme von Silber und Gold) stetig zu halten hat, so dass ihm thatsächlich ein Dasasîlam oder Dekalog auferlegt ist — genügt für die Elementarfrömmigkeit der Laien der Pentalog als Alltagsvorschrift und der Oktalog als Fest- oder Feiertagsvorschrift.[1]

Übrigens sind dem buddhistischen Frommen noch weitere Feierzeiten, die er je nach seinem geistlichen Bedürfnis mit Fasten und sonstigen Enthaltungen begehen kann, zur Verfügung gestellt. Die wichtigste derselben ist die s. g. „stille Zeit“, ein drei Monate währender Zeitraum stiller Zurückgezogenheit, genannt „Varschika“ od. Varscha (Pâli: Vassa)

[1] Vgl. die das Panca-, Attanga- und Dasa-Sîlam behandelnden Fragen 86—88 des von H. Olcott herausgegebenen (und angeblich vom ceylonischen Oberpriester Sumangala approbierten) „Buddhistischen Katechismus nach dem Kanon der Kirche des südl. Indiens“, Leipzig 1887, S. 84 ff. Dazu Lefmann, Gesch. d. alt. Ind. 650 ff.; Kern I, 539 f.; Waddell, Lamaism, 134 f. u. s. w.



und mit der indischen Regenzeit zusammenfallend. Buddha-Gautama soll einst die Verordnung gegeben haben, dass seine Mönche während dieser Jahreszeit nicht umherziehen, sondern sich feste Wohnsitze wählen sollten. Als solche dienten ursprünglich meist Einsiedlerhütten in der näheren Umgebung von Dörfern oder Klöstern, später die Klöster selbst. Wie denn in neuerer Zeit die Maassregel wesentlich die Bedeutung einer mehrmonatlichen Einsperrung der Mönche im Gegensatz zu ihrem sonstigen wandernden Umherziehen gewonnen hat. Diese Retraite spirituelle — an der eine bei den hinterindischen Buddhisten verbreitete Sitte auch wohl Laien, besonders vornehme Jünglinge, behufs Zurücklegung eines einmaligen Kursus in der Askese teilnehmen lässt — wird nach Ablauf der drei Regenmonate mit einem feierlichen Beichtakt, einer in vollzähliger Versammlung der Mönche vorgenommenen Gewissensprüfung (ind. Pravârana, im Pâli-Pavâranâ) beendigt. Jeder der Teilnehmer fordert seinen Genossen auf ihn einer Sünde zu beschuldigen, sei es einer wirklich begangenen, sei es einer nur beliebig angenommenen, um so Gelegenheit zum Bussethun zu erhalten. Ein ausführliches Beichtreglement oder Disziplinbuch (ind. Prâtimokscha) erteilt Anleitung zur Abhaltung sowohl dieser grossen jährlich wiederkehrenden Generalbeichte, wie der kürzeren, monatlich mehreremal in Verbindung mit den Uposatha-Gottesdiensten stattfindenden Beichtakte. So wenigstens nach der älteren kultischen Gesetzgebung, die aber im Laufe der Jahrhunderte, besonders ausserhalb Indiens, vielfacher Nichtbeachtung verfallen ist und namentlich bei den Lamaisten starke Abänderungen (im Sinne von oftmaliger, z. T. bis 100 000 maliger Absingung gewisser Formeln) erfahren hat.[1] — Das Fasten

[1] Waddell 224 (vom Verhalten des die stille Zeit begehenden tibetanischen Mönchs): During this seclusion he repeats the spell of his tutelary deity an incredible number of times. The Mūla-yoga sngon-gro, complete in all its four sections, must be repeated 100 000 times. In chanting the refuge-formula portion, he must himself prostrate to the ground 100 000 times. The repetition of the Yige-brgya-pa itself takes about two months etc. Vgl. O. Palladius, Buddha etc. (aus d. Russ. v. Abel) 1858, S. 217 ff; Lefm. 698 f.; Kern II, 12 f., 260 ff. Eine vollständige auszugsweise Übersicht über die Satzungen des Prâtimoksha, interessant wegen nicht weniger Berührungen mit der Casuistik katholisch-mittelalterlicher Pönitentialbücher, s. bei dem Letztgen., II, 89—150.

spielt in den auf die „stille Zeit“ bezüglichen Vorschriften eine nur nebensächliche Rolle. Die Maassregel dient, wie die mit ihr zusammenhängende Beichtdisziplin überhaupt, wesentlich der Festigung des klösterlichen Gehorsams und der Ausübung der auf ihn bezüglichen Strafjustiz.

Für die Askese der kultischen Erhebung oder des gottesdienstlichen Feierns — wozu im Grunde auch schon das eben Besprochene gehört — hat der Buddhismus im Laufe seiner zweitausendjährigen Entwicklung eine üppige Fülle von Förderungsmitteln geschaffen. Das grundlegende nordindische Stadium der Sekte hat auch für dieses Gebiet zuerst die Wege geebnet, die dann von den nach und nach für sie gewonnenen Völkern der Umgebung weiter verfolgt wurden. In Betracht kommen besonders drei Richtungen des vom Geist der Askese getragenen Andachtlebens: die im asketischen Schriftlesen oder Gesetzesstudium sich äussernde, die zum asketischen Besuch von Heiltümern und Andachtsstätten treibende, und die auf Vervielfachung der Gebetsakte abzielende.

Der Gedanke eines asketischen Schriftlesens oder Gesetzesbuchstudiums wurzelt in uralten brahmanischen Sitten, wie aus dem Anheben der Reihe der fünf täglichen Opfer des frommen Hausvaters mit der Veda-Recitation (ob., S. 37) erhellt. Der Brahmane muss vor allem in den heiligen Schriften belesen sein; ist er das nicht, so „verlischt er in einem Augenblick wie ein Feuer aus trockenem Gras“, so gleicht er „einem Elephant aus Holz oder einer Antilope aus Leder“, so sinkt er herab zur Stufe der vom Lesen der Vedas ausgeschlossenen Çudras u. Pariahs (Wuttke, Heident. II, 383 ff.). Von diesem Schriftgelehrtenstolz seiner brahmanischen Vorgänger, der an das Pharisäertum zu Christi Zeit (Joh. 7, 49) erinnern kann, hat die Religion Buddhas zwar das Moment des verächtlichen Herabblickens auf die niederen Kasten in Abzug gebracht, aber die Sache, das äusserliche Wertlegen auf das Lesen heiliger Bücher als etwas an sich Verdienstliches, lässt sie in voller Geltung. Der Buddhismus vergöttert sein Gesetz, seinen Dharma, gerade so gut wie der hierin ihm ähnliche Islam seinen Korân. Er



formiert sich aus „Gott, Gesetz, Gemeinde“ (Buddha, Dharma, Sangha) einer Trias höchster Heiligtümer, ein kostbares Dreikleinod, Triratna oder Trayî genannt, das er gewissermassen als die wahre Trinität gegenüber der christlichen als einer falschen verherrlicht (Kern I, 564; II, 156 ff.; Lefm. 565). Seinem religiös-sittlichen Werte nach gilt das Dharma-Studium ihm als ganz gleichstehend mit der frommen Andacht zu Buddha und mit der aufopfernden Hingebung an das Sangha. Bei den Buddhisten Chinas werden drei Arten der Askese unterschieden: die „beschauliche“ (Zsun-sja), die „kämpfende“ (Ljui-sja) und die „schriftforschende“; auf jedem dieser drei Wege kann die höchste Frömmigkeit erreicht werden. Dafür, dass der schriftlesende Asket für diese Thätigkeit seine volle Kraft und seine ganze Zeit aufbiete, ist genügender Grund vorhanden. Der Tripitaka oder „heilige Dreikorb“ übertrifft ja an Umfang alle übrigen Religionscodices. Er zählt, wie längst festgestellt ist, 275250 Zeilen (Stanzen) welche zusammen 8808000 Silben ergeben; er füllt im birmanischen Pagoden-Komplex Kutho-Daw bei Mandalay 729 Marmorplatten, denen ebenso viele sie überdachende Tempel oder Stupas entsprechen.[1] Nicht selten wird das Durchlesen dieses heiligen Dreikorbs und noch andrer heiliger Schriften dazu von den Asketen als verdienstliche Pönitenz, als ein Mittel zur Erlangung der Seligkeit ausgeübt.[2]

Üppiger noch hat die spätere buddhistische Tradition, indische wie ausserindische, den Heiltümerkult und das Wallfahrten zu Andachtsstätten entwickelt. Vorgänger auch für diese Andachtsmethode war schon die alte Brahma-

[1] Vgl. Max Müllers Vortrag über Kutho-Daw (vgl. Acad., 15. Juni 1895, p. 505 f. und danach: Beweis d. Gl. 1895 (Misc.).

[2] Über einen neueren asketischen Schrift- oder Gesetzesleser Tibets berichtete s. Z. die Zeitschrift „The Friend of India“ (1863, 12. Februar und ihr nach das Basl. Missions-Magazin 1863, S. 233): „In einem der Klöster zu Kanam in der Provinz Spitti, wo sich eine nicht unbedeutende Bibliothek religiöser Schriften (300 Bände, jeder etwa 500 Folioblätter stark) befindet, wohnt ein Lama, der sich die Pönitenz auferlegt hat, diese sämtlichen Bände durchzulesen, um sich damit die Seligkeit zu verschaffen. Als Bruder Heide (von der Herrnhut-Mission zu Kyelang im nördl. Himalaya) denselben sah, war er bereits vier Jahre mit seiner Riesenaufgabe beschäftigt gewesen, hatte aber noch etliche 80 starke Bände durchzuarbeiten.“

religion gewesen. Zu ihren Tîrthas oder entsündigenden Badeplätzen an Flüssen, Seeen oder Teichen, sowie später auch zu Andachtsplätzen ohne dergleichen, war längst von von frommen Hindus gepilgert worden, bevor alsbald nach Gautamas Eingang ins Nirvâna die vier Stätten von dessen Geburt, Erleuchtung, erster Predigt (oder erstmaliger „Drehung des Gesetzesrads“, in Benares nämlich, s. S. 47) und Vollendung zu spezifischen Wallfahrtszielen für Bekenner des Buddhaglaubens wurden. Bald genug kam dem leicht erregbaren frommen Eifer der nach sichtbaren „Heiltümern“ (ind. Çaitya's) verlangenden Bhikshu wie Laien eine phantasievolle Legendendichtung zu Hilfe. Buddha selbst sollte nach derselben damit, dass er schon gleich nach seiner Erleuchtung zwei ihm begegnende Kaufleute mit etlichen ausgerissenen Haaren von seinem Kopfe beschenkte, die Verehrung seiner Reliquien sanktioniert haben. Zu den acht Urreliquien des Heiligen, bestehend in seinem achtteiligen Bhikshu-Inventar (Napf, Oberkleid, Unterkleid etc., s. S. 51) und verteilt in die Reliquienbehälter oder Stupas von acht hervorragend frommen Städten (Lassen, II, 83; Kern II, 159 ff.), traten mit der Zeit hinzu der heilige Zahn, die heilige Haarlocke, das heilige Schulterblatt, der heilige Stab, der oder die heil. Fussstapfen, ja zuletzt auch der Schatten des Heiligen (Wuttke II, 540 ff.). Keck erfundene Wundergeschichten steigerten den Ruf und die Anziehungskraft einzelner dieser Gnadenorte in gleichem Maasse, wie die Freigebigkeit mächtiger Fürsten zu ihrer Verherrlichung durch prächtige und grosse Stupas (ceylanisch Dâgabas, Dagobs — in neuerer Zeit verderbt zu „Pagode“) beitrugen. Von der Schnelligkeit, womit auf indischem Boden diese Entwicklung schon bald nach Buddhas Tod zu gewaltigen Dimensionen herangewachsen war, gibt der Umstand einen Begriff, dass König Açoka, der Erbauer von besonders zahlreichen Stupas (84 000, nach der vielleicht übertreibenden Tradition) um die Mitte des 3. vorchristlichen Jahrhunderts, also kaum später als 200 Jahre nach des Religionsstifters Heimgang regierte. — Die Länder des Nordens sind in der Beteiligung an diesen Excessen eines an sinnlichen Erregungsmitteln haftenden Aberglaubens



nicht zurückgeblieben. Die Zahl der in grossen Massen über Tibets Berge hingestreuten „Tschorten“ oder Reliquienbehälter dürfte verhältnismässig die der ostindischen Stupas noch übertreffen. Als beliebte Wallfahrtsziele dienen hier besonders die grösseren und reicheren Klöster (Gonpas, Labrangs, Lamaserien), vor allen die Sitze der beiden Oberlamas in Lhassa und in Thassilumpo. Zum letzteren wird vielfach auch seitens der Buddhisten der Mongolei gepilgert, welche ausserdem an ihrem „heiligen Lager“ oder Urga, dem Sitze ihres nationalen Oberlama oder Haupt-Kuthuktu, ein beliebtes Wallfahrtsziel besitzen.

Ihren Gipfel ersteigt die mechanisierende und veräusserlichende Richtung in der Gebetspraxis, wo ein Streben einerseits nach möglichster Häufung der gebeteten Worte oder richtiger: der hergesagten Formel, andrerseits nach Vermannichfaltigung der Gebetshilfsmittel charakteristisch hervortritt. Beides geht aufs engste Hand in Hand: die Battologie (Matth. 6, 7) oder die bis zum Überdruss getriebene gedankenlose Wiederholung gewisser Namen und Ausrufe, und das In Bewegung setzen von allerlei Mechanismen behufs Unterstützung dieser Thätigkeit. *Om mani padme hum* (d. h. etwa: „Heil dir, kostbare Lotusblume!“, oder richtiger: „O Kleinod im Lotus, Amen“) lautet bekanntlich der bei den nördlichen Buddhisten, besonders in Tibet und der Mongolei, am häufigsten zur Verwendung kommende Gebetsruf oder mystische Formelspruch. Doch ist das nur eine, besonders bevorzugte Formel unter vielen. Sie begrüsst eine bei den Tibetanern, Mongolen, Kalmücken etc. hauptsächlich verehrte Buddha-Incarnation (Bodhisattva), d. h. einen allgemach zum Götzen gewordenen früheren Verkünder der Buddhalehre, und zwar denjenigen, der unter dem Namen Avalokiteçvara (d. i. „der Herr, der anschaut, der Allseher“), oder auch Padmapânî (d. i. „der Lotushändige“) etwa seit dem 7. oder 8. Jahrhundert nach Chr. berühmt geworden ist. Neben dieser Lieblingsgottheit besitzt die durch Dämonendienst und Zauberwesen aufs Stärkste infizierte und polyteistisch umgestaltete Kulturtradition der Nordbuddhisten noch zahlreiche Götzen, und dem entsprechend auch zahlreiche an

andere Namen sich richtende und anderslautende Gebets- und Zaubersprüche. Die „Om-mani“-Formel ist nur eine unter vielen; in Waddells Schilderung des tibetanischen Lamaismus (p. 150 f.) findet man nicht weniger als 15 Varianten dazu (sämtlich auch mit *om* anhebend und z. T. mit *hum*, z. T. mit *phät* oder *ha* schliessend) aufgezählt. Mit der Formel und der angeredeten Gottheit wechselt denn auch der bei der Recitation derselben als Hilfsmittel benutzte Rosenkranz (tibet-pren-ba oder ten-wa), eine Perlenschnur, die in der Regel 108, gelegentlich auch wohl 109—111 Kügelchen aneinandergereiht trägt, gedrechselt bald aus kostbarem Edelsteinmaterial, bald aus Krystall, weissen Muschelschalen, gelbem Holz, rotem Sandelholz u. s. f. Teils die Gottheit, die angerufen wird, teils die Stand und der Reichtum des Beters beeinflussen die hierauf bezügliche Wahl.[1] — Bequemere Beter substituiren dem mühsamen Abbeten des Rosenkranzes den Gebrauch der bekannten vom Winde getriebenen Gebetsmühlen, oder der mit „Om-mani“-Formeln und allerlei symbolischen Figuren bemalten Gebetsmauern, oder der Gebetsflaggen, oder der mit Papierstreifen (worauf das *Om mani* etc.) umwundenen, leicht drehbaren Gebetscylinder.[2] Von Tibets Lamaisten sind diese Gebetsmaschinen mehrfach auch nach China und Japan verbreitet worden, wo übrigens neben dem Gebrauch derselben noch andere Manipulationen vorkommen, z. B. das beständige Schlagen an eine Glocke, womit die den Buddha Amitâbha besonders verehrende Dschôdô-Sekte in Japan, gestiftet im 12. Jahrhundert durch Genku, ihre unzählige Male (täglich 60000mal) wiederholten Ausrufungen des Namens dieses Götzen zu begleiten pflegt, u. s. f.

Aber gehören diese Dinge denn hierher? Man könnte ernstlich versucht sein, die Berechtigung des Figurierens dieser

---

[1] Siehe Waddells Abbildung einer Anzahl tibetanischer Rosenkränze (p. 203—206) und vgl. desselben interess. Tabelle der je nach den verschiedenen Gottheiten wechselnden Rosenkranzformeln (p. 150 f.).

[2] Gebetsräder, verschieden von diesen Gebetscylindern, gibt es nicht! Die bekannte Redensart vom „Drehen des Rads des Gesetzes“ hat mit der Gebetspraxis nichts zu thun (geg. Wuttke, II, 546), sondern sie besagt s. v. a. „predigen, lehren“. Vgl. bes. Alabaster, The Wheel of the Law, 169 f. 286 ff.



traurigen Verirrungen in einer Geschichte der Askese zu bestreiten, wenn nicht ihr Zusammenhang mit älteren ächtbuddhistischen Formen der Andachtsübung feststände und wenn nicht der in ihnen zu Tag tretende Umschlag des einseitig quietistischen Prinzips der Buddhareligion in sein extremes Gegenteil von lehrreichster Bedeutung für das Ganze der hier zu schildernden Entwicklung wäre. Es ist nur zu wahr: der Buddhaglaube, die Religion des mystischen Asketismus katexochen, entbehrt eigentlich von Haus aus des Gebets, er „ist eine Religion ohne Gebet“ (Oldenberg,[2] 397). Auf die Frage eines englischen Bischofs, um was er gebetet habe, gab ein buddhistischer Frommer die Antwort: „Ich habe um Nichts gebetet“, und auf die weitere Frage: „Zu wem hast du gebetet?“ antwortete er: „Ich habe zu Niemand gebetet“ (Mon. Williams, S. 540). Bei einer Religion von solcher geistlichen Öde und Gottferne, von so gänzlichem Mangel an wirklichem persönlichen Verkehr mit Gott, ist es nur allzu begreiflich, dass das was anderwärts die Seele des religiösen Lebens bildet, zum leersten Formelkram erstarrt und ein durch beliebige mechanische Vermittlung vollziehbares Geschäft wird. Dem Buddhisten ist das Gebet „eine Zauberformel, die er in tausendfacher Wiederholung ausstreut wie der Säemann den Samen auf das Feld. Nimmt heutzutage die Maschine dem Bauer die Mühe des Säens ab, so leistet dem Buddhisten den gleichen Dienst auf anderem Ackerfeld die Gebetsmühle“ etc. (Dalton, S. 359). Und gerade ausserhalb Indiens, besonders in seinen nördlichen Verbreitungsgebieten, ist dem Buddhismus diese mechanistische Erstarrung und Verwilderung seines Gebetslebens, samt den damit zusammenhängenden Verderbnissen im stärksten Maasse widerfahren. Tibet und die Mongolei, überhaupt das lamaistische Ländergebiet, zeigen ihn vorzugsweise tief versunken in götzendienerischen Aberglauben. China und Japan zeigen ihn vorzugsweise entartet im Sinne einer flachen, des ernst religiösen Hintergrunds gänzlich entbehrenden Moral. In diesem ganzen ungeheuren Länderbereich ist der Buddhaglaube — jetzt wenigstens — seiner ursprünglichen asketischen Grundtendenz aufs stärkste entfremdet. Von der ernsten

Strenge, womit Chinas buddhistische Mönche und Einsiedler während der Erstlingszeit des dortigen Bestands ihrer Sekte (besonders unter dem Kaiserhause der Tangs, 618—907 n. Chr.) sich kasteiet haben sollten — zufrieden mit nur Einem Körnlein Reis des Tages, mit wenigem Stroh als Lager, und mit einem einzigen dünnen Kleide — von dem allem ist wenig oder nichts mehr verblieben. Der heutige chinesische Buddhismus hat sein Salz dumm werden lassen. Er ist, wie auch derjenige Japans, nachgerade zum Gegenteil jener vom Geist des Büssertums durchdrungenen und von asketischem Feuer durchglühten Religion, die er früher war, geworden.[1]

Worauf beruht das? Im allgemeinen gewiss auf der Andersartigkeit der in diesen Ländern dem aus Indien eingewanderten Buddhismus zur Unterlage dienenden Volksreligionen, auf den fremden Beimischungen, die der brahmanisch-indischen Grundsubstanz seiner Religiosität sich zugesellt haben. In den Ländern des Lamaismus tragen diese fremden Eindringlinge andren Charakter als in den nördlichen und östlichen Nachbargebieten. Daher die Verschiedenartigkeit der im Laufe der Jahrhunderte hier erwachsenen synkretistischen Gebilde, die allerdings darin übereinkommen, dass sie ein wesentlich antiquietistisches, dem ursprünglichen Geist der Buddhalehre unähnliches Verhalten bethätigen.

Dem Lamaismus Tibets und seiner nördlichen Nachbarvölker, der Mongolen, Kalmücken, Buriäten etc., liegen zwei Bildungsfaktoren zu Grunde, von welchen der eine wie der andere ein starkes Abirren von dem ursprünglichen einfachen Grundgedanken des Buddhismusglaubens bedeutet. Indischerseits hat der Çivakult, tibetanischer- und mongolischerseits hat schamanischer Dämonendienst — und zwar jeder der beiden in buddhistischer Einkleidung und Übermalung —

[1] Einzelne, gelegentlich noch hervortretende Züge eines schrofferen Asketismus ändern hieran nichts. So die Verbrennungskasteiungen (Anbrennungen von Händen, Fingern etc.), welchen Chinas Bhikshus beim Eintritt in ihre Brüderschaft nach älterem, besonders unter jener Tang-Dynastie mit Strenge geübtem, Brauche sich zu unterziehen hatten. Die an 1. Kor. 13, 2 erinnernde Grausamkeit dieser Prozedur ist ohnehin aus der gegenwärtigen Praxis so gut wie ganz entschwunden. Vgl. Silbernagl S. 131 f.; dazu die Beschreibungen von Missionaren und Reisenden, wie z. B. Globus XX, S. 93 etc.



zur Genesis dieser wüsten Mischreligion beigetragen. Die Zusammenarbeitung der beiden zu einem Ganzen hat erst ziemlich spät stattgefunden, zur Zeit wo die Partei der „grossgläubigen“ oder scholastisch-traditionalistischen Buddhisten, die Sekte der Mâhâjâna, weithin über Nordindien ihre Vorherrschaft übte. Erst gegen die Mitte des 6. christl. Jahrhunderts wurde der grosse Guru Padma Sambhaya (aus Udyana im nördl. Kaschmir), den die Seinen als den „Lotusgeborenen“ und als einen zweiten Buddha preisen, beschützt vom König Thi-Sron-Detsan und unterstützt durch die Missionsarbeit von 25 begeisterten Schülern, zum Gründer der ersten lamaischen Klöster in Tibet. Erst während der folgenden Jahrhunderte hat dann dieses „mit Mahâjâna-Buddhismus dürftig überfirnisste Gemisch aus çivaitischem Mysticismus, magischen Aberglauben und indo-tibetanischer Dämonolatrie“ (Waddell, p. 30) seinen Siegeszug durch die nordwärts angrenzenden Gebiete gehalten. Erst Grosskhan Kubilai (ca. 1270), der Karl der Grosse der buddhistischen Geschichte, gab der mächtig herangewachsenen Sekte ihr papstähnliches geistliches Oberhaupt in der Person des jeweiligen Gross-Lama von Saskya. Und erst seit Mitte des 17. Jahrhunderts hat dieser Grosslama unter dem Titel „Dalai-Lama“ (d. i. Ozean-Lama, allbeherrschender Lama) seinen Sitz im Potala-Palast zu Lhasa erhalten. Diese bis in die neuere Zeit sich hineinziehenden Schicksale der Sekte bedeuten eine zunehmende Entfremdung von der asketisch-strengen und quietistisch-weltverleugnenden Urgestalt des Buddhismus. Aus dem ärmlichen Bhikshu-Orden mit zwar milder, aber fest geregelter Askese ist eine Hierarchie geworden, die in ihrem stark verweltlichten Charakter, als Beschützerin tausendfältigen Aberglaubens und sinnlosester Kreaturenvergötterung, einen ins Fratzenhafte verzerrten Doppelgänger zur römischen Papstkirche darstellt. — Die Frage, ob der Parallelismus zwischen den beiden blosses Zufallsprodukt ist, oder ob direkte Nachahmungen und Entlehnungen auf lamaistischer Seite stattgefunden haben, können wir hier nur flüchtig berühren. Ihre Beantwortung wird um so notwendiger im Sinn der letzteren Alternative ausfallen müssen, da sowohl die

Gründungsepoche wie die Zeit der fortgesetzten Ausbreitung und Entwicklung des Lamaismus mit der seit dem 7. Jahrhundert begonnenen rührigen Missionsthätigkeit der syro-chaldäischen Nestorianerkirche in Innerasien zeitlich zusammenfallen. Es würde schwer zu begreifen sein, wenn dieses jahrhundertelange Nebeneinander lebhafter religiöser Bewegungen auf dem gleichen Gebiete nicht auch mehrfache direkte Berührungen und Wechselwirkungen zwischen denselben erzeugt hätte. Das Schweigen der buddhistischen Quellen über die ihrer Gemeinschaft vom christlichen Westen her zugekommenen Impulse erklärt sich leicht genug; es kann keinen Gegengrund gegen unsere Annahme abgeben. Der Ähnlichkeiten zwischen der seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts (durch Tsong-Kopa, den „aus dem fernen Westen“ gekommenen grossen Mönchsreformator) begründeten klösterlich-hierarchischen Gestaltung der tibetanischen Lama-Sekte und zwischen der Kloster-Hierarchie der mittelalterlichen Chaldäerkirche sind zu viele und zu auffallende vorhanden, als dass sich mit dem Gedanken an zwei von einander unabhängige Parallelbildungen auskommen liesse. Wahrscheinlich jedoch hatten orientalisch-christliche Einflüsse auf die in Rede stehende Entwicklung schon viel früher, in vorlamaischer Zeit und auf indischem Boden, stattgefunden. Wie denn selbst der Annahme, dass bereits jene Mahâyâna-Tradition, als deren Miturheber ein „Krishna der Weise“ (verschieden vom Gotte Krishna) genannt wird, unter christlich-kirchlichen Einwirkungen seit dem 4. oder 5. Jahrhundert sich gebildet habe, nichts gewichtiges entgegengestellt werden kann.[1]

Für die Ausbildung des chinesischen und des japanischen Buddhismus, der im Gegensatz zu dem magisch abergläubigen und götzendienerischen Gepräge des Lamatums eine nüchterne und mehr flach moralistische Haltung bethätigt, kann ein etwaiges Einwirken christlicher Faktoren nicht in Rechnung gezogen werden. Aber auch schon der national-religiöse

[1] Vgl. für China ausser Dvorak a. a. O., auch Dietrich, Die Religionen Chinas (Allg. Missionszeitschr. 1892, S. 419 ff.). Für Japan: ausser Griffis l. c. besonders Dalton, Auf Missionspfaden etc., S. 18 f. 90 ff.



Boden, auf den die Saatkörner indisch-buddhistischer Lehrweisheit hier — in China seit dem 1., in Japan (von China aus) seit dem 6. christlichen Jahrhundert — ausgestreut wurden, war ein vom tibetisch-mongolischen grundverschiedener, der jene verstandesmässig moralisierende und trocken utilitarische Geistesrichtung überwiegend begünstigte. So verschieden sie unter sich sind, der chinesische Confucianismus und die japanische Kami- oder Shinto-Religion: in ihrem Kultus einer nur durch Vermittlung gewisser Naturgeister sowie apotheosierter Ahnen der Menschheit nahe kommenden fern jenseitigen Gottheit (bei den Chinesen des Himmels, bei den Japanern der Sonne) kommen sie ebenso überein, wie in ihrer mechanisch äusserlichen Opferpraxis und ihrer starken Betonung der alltäglichen bürgerlichen Moralpflichten. Für eine quietistisch-kontemplative Weltansicht wie die des ursprünglichen Buddhaglaubens waren das von vornherein wenig günstige Lebensbedingungen; nur in einer Umbildung zu stark veräusserlichter Gestalt konnte derselbe hier gedeihen. Man würde zu weit gehen, wollte man diesen ostasiatischen Völkern alle und jede Empfänglichkeit für asketisches Streben absprechen. Eine gewisse Berührung zwischen der indisch-buddhistischen Armutsaskese und einer in China von altersher heimischen religiösen Praxis liegt in dem symbolisch (durch häufiges Verbrennen bemalter Gold- und Silberpapierstreifen) vollzogenen „Opfer des Besitzes“, worauf die Kultusthätigkeit der Confucianer sich wesentlich beschränkt (vergl. Wuttke, II, 64 ff.). Wieder in andrer Weise berührt die streng vegetarische Speisopfersitte der japanischen Shintodiener sich mit den Traditionen des Buddhatums. Doch ist keiner dieser Anklänge von sehr tiefgreifender Bedeutung. Ein wesentlich askesefreies, mit Selbstpeinigungen sich nicht abgebendes und die Andachtspflichten möglichst bequem abmachendes Verhalten entspricht im Allgemeinen dem Geist dieser Nationen. Das Bhikshutum mit strengerem klösterlichem Zuschnitt und mit Cölibatsverpflichtung ist mehr nur fakultativ bei ihnen vertreten. Wer die Wege der „beschaulichen“ und der „kämpfenden“ Askese nicht mag, erreicht den Ruhm höchster Frömmigkeit ebenso sicher als Schrift-

forscher (vgl. S. 68). Die der unverdrängbaren älteren Volkssitte zulieb eingeführten Abschwächungen, wie wir sie im Obigen auf mehreren speziellen Gebieten namhaft zu machen hatten, herrschen überall vor. Und bei dem in jüngster Zeit den grösseren Religionskörpern überhaupt widerfahrenen Zersetzungsprozesse, kraft dessen der heutige gebildete Chinese mit Bequemlichkeit beides zumal als seine Religion bekennen kann: das Yükkau und das Sikkau, d. h. den Confucianismus und den Buddhismus, — wozu unschwer als Drittes auch noch das Tokau oder der Taoismus hinzukommen kann — und eine ähnliche eklektisch-indifferentistische und aufklärerische Denkweise auch in Japan herrscht (s. Anm. S. 76), erscheint die Möglichkeit einer etwaigen Zurückführung des buddhistischen Systems zu seiner straffer organisierten und orthodoxen Urform so gut wie ausgeschlossen. Überhaupt ist sein Zustand ein derartiger, dass das *ἐγγὺς ἀφανισμοῦ* (Hebr. 8, 13) von ihm ausgesagt werden muss.

## § 4. Die Naturreligionen, sowie die amerikanischen Kulturreligionen.

Waitz, Anthropol. der Naturvölker (mit Forts. u. Schluss v. Gerland), 6 Bde. 1859—71. — W. Schneider, Die Naturvölker, 2 Bde., 1885 f. — J. G. Müller, Gesch. d. amerik. Urreligionen, 1855, 2. Aufl. 1867. — Réville, Hist. des religions, II, 1885. — Ed. Seler, Relig. u. Kultus der alten Mexikaner (Ausland 1890, Nr. 40 f., 1891, Nr. 4 f.).

Von der systematischen Allseitigkeit, wozu das asketische Streben in den Religionen Indiens, vor allen im Buddhismus, entwickelt erscheint, ist bei den Naturvölkern nichts wahrzunehmen. Nur sporadisch auftretende Parallelen zu den mancherlei Formen teils sinnlicher teils geistiger teils praktisch-sozialer Askese, die es dort zu betrachten galt, wird das weite Feld des Religionslebens der „Wilden“ uns darbieten. Die bei Handhabung einzelner Arten von sinnlicher Askese bethätigte Energie bringt es auch hier mehrfach zu staunenswerten Leistungen, die hinter den Bravouren brahmanischer und buddhistischer Virtuosität auf demselben Gebiete höchstens darin zurückbleiben, das ihre Vollbringer mehr durch momentan heftige als durch lange ausharrende Schmerzerduldung sich



auszuzeichnen suchen. Doch fehlt überall das gleichmässige Bethätigen aller Formen des asketischen Verhaltens. Und zumal zum Streben nach standesmässiger Vertretung der Askese in Gestalt von Büsservereinen u. dgl. finden sich hier keine Parallelen.

Zwischen den Wilden der alten und der neuen Welt bestehen hinsichtlich ihrer asketischen Prozeduren allerdings manche Unterschiede, aber des Analogen findet daneben nicht weniges statt. Ja es gibt Gemeinsamkeiten, die bei den Naturvölkern aller Erdteile mutatis mutandis wiederkehren. Die wichtigsten derselben lassen sich unter vier Gesichspunkte zusammenfassen; sie treten auf im Zusammenhange mit Gebräuchen, die sich auf die Pubertätsweihe beziehen, mit Hochzeitsitten, mit Trauerfeiern und mit Reinigungen zu Busszwecken. Es ist schwer zu sagen, welchen dieser Übungen eine allgemeinere oder eine minder allgemeine Verbreitung zukommt. Wir stellen für eine jede von ihnen nur einige besonders charakteristische Beispiele zusammen.

a) Zur Feier der Pubertätsweihe oder des Mannbarwerdens findet eine mehr oder minder grausame Behandlung der Jugend beiderlei Geschlechts bei den Wilden fast aller Himmelsstriche statt. Vorzugsweise hart wird selbstverständlich hiebei die männliche Jugend gequält, für welche die betreffenden Bräuche zugleich Erprobung der Kriegstüchtigkeit bezwecken. Doch zieht die auf diesem Gebiete tyrannischer als irgend sonstwo gebietende Mode auch Jungfrauen, ja Mädchen in noch zärterem Alter vielfach aufs Stärkste in Mitleidenschaft. — Es gehören hieher Sitten wie das berüchtigte Ausschlagen der Vorderzähne bei einer Anzahl afrikanischer Stämme (Loango-Neger, Hereros, Batokas, Lattukas etc.) und hie und da in Neuholland; die Zerschneidung der Haut mit Muschelstücken zur Feier der Bora (d. h. des Mannbarwerdens) neuholländischer Jünglinge; die bei den Betschuanen Südafrikas an reifwerdenden Knaben, bei den Indianern Guianas und Venezuelas an Knaben wie Mädchen vollzogenen Geiselungen bis aufs Blut; die schauderhaften Ameisenproben (bestehend in Ansetzung einer grösseren Zahl heftig beissender Ameisen an die nackten Körper), wo-

mit die Piaïs oder Zauberpriester der Macusi-Indianer und andrer Stämme Guianas Jünglinge wie Jungfrauen beim Eintritt ins Pubertätsalter, insbesondere vor dem berüchtigten Paiwarifest, zu quälenpflegen; das Räuchern mannbar werdender Mädchen in Hängematten über dem Herdfeuer, sowie das Zerfleischen der Arme von Jünglingen mit Wildschweinshauern oder Tukanschnäbeln, wie es ebendaselbst gelegentlich geübt wird; das Eintreiben von mit schweren Gewichten behängten Holzsplittern in Brust und Rücken der die Waffenweihe bestehenden Mandan-, Dakotah- und Mönitarri-Jünglinge in Nordamerika u. s. f.

b) Nicht ganz so grausame, aber doch schwer zu bestehende und z. T. schmerzhafte Prüfungen und Büssungen begleiten vielfach die Hochzeitfeiern oder bereiten sie vor. Insbesondere sind mehrtägige Fasten und mehrwöchentliche oder gar mehrmonatliche Enthaltungen vom Coïtus bei nicht wenigen Naturvölkern den jungen Ehepaaren auferlegt. Bei den Koluschen Nordwestamerikas betrug die von Neuverehelichten zu bestehende Fastenzeit vier Tage, die einzuhaltende Continenzzeit vier Wochen. Ähnlich bei verschiednen andren nordamerikanischen Indianerstämmen, wovon manche obendrein den Brauch des Aderlasses — als eines Blutopfers der jungen Gatten —, samt anderen Kasteiungen hinzufügten (vgl. das unten betreffs der Azteken zu Bemerkende).[1] — Dass die uralte, über alle Erdteile verbreitete und von etwa einem Siebentel aller Völker geübte Sitte der Beschneidung nach ihrem ursprüglichen Sinn und Zweck gleichfalls hierher gehört, lässt sich schwerlich bezweifeln. Ihr allgemeines Vorkommen bei wilden Stämmen ebensowohl wie bei hochzivilisierten Völkern, begreift sich dann am leichtesten, wenn man in ihr einen sexual-asketischen Opferbrauch erblickt, vollzogen in ältester Zeit wohl erst am Bräutigam bei dessen Eintritt in die Ehe, später dann an Jünglingen oder Knaben

[1] Dass das Ablassen von Blut aus geöffneten Adern (die minutio sanguinis) als Prozedur von religiös-asketischer Bedeutung überhaupt vielfach geübt wird, zeigt sein Vorkommen bei centralamerikanischen Stämmen (Müller, S. 379, 479, 492), bei den Karaïben (Waitz, III, 384), bei den Abiponern (ebd. 475) etc. Wie denn auch die einen stehenden Bestandteil christl.-mittelalterliccher Klosterdisziplin bildenden vier jährlichen Minutionen gewiss nicht bloss sanitären Charakter trugen.



in jüngerem Alter, nämlich zur Zeit der Mannbarwerdung ausgeübt, und letztlich (vgl. 1. Mos. 17) auch auf das Kindesalter erstreckt. Die biblische Überlieferung spricht ebenso deutlich für diese Auffassung (— s. vor allem den Ausruf Zipporas: „du bist mir ein Blutbräutigam!“, 2. Mos. 4, 26, aber auch den auffallenden Gebrauch von Steinmessern bei der Ceremonie ebd. und Jos. 5, 2 ff.), wie die Handhabung des Ritus bei nicht wenigen Stämmen der ausserbiblischen Menschheit. So bei den vorislamischen Arabern, welche ihn nach altem Herkommen an 13jährigen Knaben, also gegen die Zeit des Mannbarwerdens, vornahmen; bei einer Reihe südafrikanischer, ozeanischer und amerikanischer Stämme; bei einem Teil der Eingeborenen Australiens, wo der Brauch in Gestalt einer besonders schmerzhaften Operation, Mika genannt, am Geschlechtsglied heranwachsender Jünglinge vollzogen wird. Dass speziell altägyptische Kultur-Einflüsse diese auffallend weite Verbreitung der Sitte bewirkt hätten, liesse sich nur dann annehmen, wenn dieselbe ausserhalb des ägyptischen Kulturkreises nicht noch eifriger und reichlicher als innerhalb desselben geübt würde. Das eine wie das andere erscheint in gleichem Maasse wohl bezeugt: es steht hier 1. ein ins Kapitel von der Sexual-Askese gehöriger Reinigungsakt in Rede, der nach seiner ursprünglichen Bedeutung ein schmerzhaft verwundender sein sollte und musste, und 2. dieser in die graueste Vorzeit des Völkerlebens zurückreichende, zahlreichen Natur- wie Kulturvölkern gemeinsame Brauch kann nur beruhen auf einem weit verbreiteten ja ursprünglich allgemeinen „Gefühl der Sühnbedürftigkeit und der Unreinheit menschlicher Natur“ (Delitzsch, z. 1. Mos. 17.).[1]

[1] Vgl. einerseits, was den Urzusammenhang der Beschneidung mit Pubertäts- und Eheschliesungssitten betrifft, die treffenden Bemerkungen von Wellhausen, Prolegomena etc., S. 360 (sowie die Zustimmungserklärung hiezu von Ed. Meyer, Gesch. des alten Ägypt., Berl. 1887, S. 41); andrerseits was ihre Herleitung aus der Allgemeinheit des menschlichen Sündebewusstseins und Bussbedürfnisses angeht: Delitzsch, a. a. O.; auch Riehm, Art. „Beschneidung“ im Handwörterb. d. bibl. Altert.², II, 207 f. — Ethnologisch-kulturgeschichtliches über die Verbreitung des Brauchs bei den verschiedensten Völkergruppen s. bes. bei R. Andree, im Archiv für Anthropol. XIII, 1880, S. 53–78), wo u. a. auch über jene australische Mika-Operation [auf Grund der Zeugnisse von Eyre, Schürmann etc.] Näheres angegeben ist.

c. Betreffs der vielerlei Trauerbräuche, die in Form asketischer Kasteiungen und mehr oder minder heftiger Selbstzufügungen von Schmerz sich vollziehen, wird, was ihre ursprüngliche Bedeutung angeht, schwerlich anders geurteilt werden können. Die harmlosesten dieser Sitten bestehen in Fasten und im Abscheren der Bart- und Haupthaare. Das letztere üben beim Tode ihrer Häuptlinge die meisten amerikanischen Indianerstämme, mehrere australische und melanesische, desgleichen mehrere ost- und westafrikanische Völker (s. das Nähere bei Schneider I, 111—113). Aber es kommt viel Ärgeres vor, in der Praxis von Stämmen der alten Welt ebensowohl wie der neuen. Rasendes Zerfleischen der Wangen und Zerschlagen der Brust findet statt bei Trauerfeiern der Wanika in Ostafrika; Durchstechen der Arme, der Brust und der Seite, verbunden mit dem Hindurchtreiben von Rohrsplittern bei den Charua-Indianern am Orinoko; Aufschlitzen der Ohrlöcher und Selbstzufügung von Brandwunden bei Neukaledoniern und Fidschi-Insulanern; Abhacken eines oder mehrerer Fingerglieder bei einigen der hier genannten (sowie angeblich bei den Hottentotten); Anbringung von Löchern im Schädel nicht nur mit Messern, sondern auch mit scharfzähnigen Sägen bei den Tonga-Insulanern (Schneider I, 113 ff.; Christmann-Oberländer, Ozeanien II, 204). — Von einer Erklärung solcher Phänomene aus reinem Naturbedürfnis könnte doch nur dann die Rede sein, wenn dieselben ausschliesslich in Kundgebungen einer tobsuchtartigen Raserei ohne Überlegung und feststehenden Usus, beständen. Aber mit den meisten derselben verhält es sich gerade gegenteilig. Ein tief eingewurzeltes Bussbedürfnis, wie es beim Erleben eines schweren Trauerfalls unmittelbar — und in seiner einfachsten Form, als Nicht-Zusichnehmen von Nahrung fast ganz allgemein — sich zu regen pflegt, erklärt einen beträchtlichen Teil der in Rede stehenden Erscheinungen aufs einfachste und richtigste. Manches von dem Angeführten mag als Überbleibsel von älteren blutigen Opferbräuchen (insbesondere von Menschenopfern) zu gelten haben. Jedenfalls will das hieher Gehörige statt unter einseitig naturalistischem, vielmehr unter



religionshistorischem Gesichtspunkte gewürdigt sein. Ebendarum gehört es mit in diesen Zusammenhang.

d. Der Reinigungs- oder Lustrationsgebräuche, welche weder zu Ehevorbereitungs- und Hochzeitsangelegenheiten noch zum Sterben in Beziehung stehen, lassen sich noch mehrere hier hervorheben. Wir denken zunächst an die reinigenden Blutbäder der Dajacken auf Borneo (eine freilich nachgerade bedeutungslos gewordene und ohne Verständnis ihres tieferen Sinnes gehandhabte Sitte); an die bei einigen Indianerstämmen Nordamerikas übliche Praxis der in einer Schwitzhütte (angefüllt mit kochendheissen Dämpfen) genommenen Dampfbäder (Wuttke I, 134 f.); an die von andren amerikanischen Urvölkern, u. a. auch den Altmexikanern, vorgenommenen Feuertaufen, bestehend im Hindurchspringen durch angezündete Feuer oder bezw. im mehrmaligen Hindurchziehen kleiner Kinder durch dieselben (Müller, 653). Auch hinter den überaus weit verbreiteten Sitten des Tätowierens und der Körperbemalung mit schmerzverursachenden oder auch ekelhaften Farben dürften etwelche asketische Reinigungsbestrebungen als ursprüngliche Grundmotive sich verbergen, welche nachgerade allerdings in Vergessenheit gerieten und den Beteiligten in eben dem Masse unverständlich wurden wie das Ganze zur gedankenlos gehandhabten Modesache ausartete.

---

Wenn wir den eigentlichen Naturvölkern oder Wilden die Kulturnationen des vorkolumbischen Amerika, insbesondere die Mexikaner (Azteken) und die Peruaner, unmittelbar anreihen, so bedeutet das keinen geschichtlichen Willkürakt. Einen sehr viel höheren Kulturgrad als den ihrer stammverwandten Nachbarvölker kann, ungeachtet des reich entwickelten und verfeinerten Charakters einiger ihrer Einrichtungen und Lebensgebiete, doch keiner dieser beiden Civilisationsstaaten, weder das von Cortez zerstörte Montezuma-

Reich noch das Reich der Inkas, für sich beanspruchen. Und gerade auf dem hier uns beschäftigenden Gebiete sind es lediglich Unterschiede fliessender Art, um die es sich handelt. Im Punkte ihres Kasteiungswesens erscheinen namentlich die Azteken Mexikos den barbarisch grausamen Überlieferungen des amerikanischen Indianertums überhaupt nur in geringem Masse entwachsen. Ja manche von deren Operationen scheinen sie, unter Einwirkung einer tyrannisch strengen Priesterherrschaft, zu noch raffinierterer Grausamkeit fortgebildet zu haben.

Dazu trug das in ihrem Religions- und Kultussystem eine wichtige Rolle spielende Menschenopferwesen vor allem viel bei. Beim Jahresfest des Gottes Tezcatlipoca im Mai fanden, in Verbindung mit opfernder Darbringung von ausgesucht schönen Sklaven, grossartige Akte der Selbstgeisselung statt. Vor dem durch zwei räuchernde Priester vorbeigetragenen Bilde des Götzen lagen grosse Volksschaaren auf den Knieen, indem sie sich mit knotigen Stricken die Schultern blutig hieben. Noch mehr Blut floss bei einer andren Frühlingsfeier: zu Ehren der mild segnenden Erd- und Getreidegöttin Centeotl entlockte man durch eine Art Aderlassverfahren den Ohren, den Augenbrauen, der Nase und Zunge, den Armen und den Schenkeln starke Quantitäten Bluts. Geiselungen bis aufs Blut samt sonstigen Zerfleischungen und Verwundungen wurden besonders mannbar werdenden Jünglingen reichlich appliziert — eine auch in Peru geübte Praxis, die aber bei den Mexikanern zu raffinierteren Quälereien (beispielsweise mit in die Wunden gesteckten Rohrstäbchen, mit durch die durchlöcherte Zunge gezogenen stachlicht rauhen Seilen u. dgl.) gesteigert erscheint.[1] Der Kasteiungen in diätetischer Hinsicht gab es daneben nicht wenige. Nach Clavigero's Bericht übten die Mexikaner Fasten von 3, 4, 5, aber auch solche von 20, 40, 60, ja 160 Tagen. Es gab bei

[1] Den Vollzug einer jener grässlichen Zungen-Durchstechungen und -Zerfleischungen mittels Seilen, wie die älteren Berichterstatter Torquemada, Landa, Clavigero etc.) sie beschreiben, fand jüngst der franz. Reisende Désiré Charnay auf einer bei der Villa Lorillard von ihm entdeckten Skulptur mit Genauigkeit abgebildet (Glob., Bd. 46, S. 116).



ihnen allgemeine (das ganze Volk verpflichtende) und private Fasten, letztere als einem einzelnen Opferer auferlegte und gelegentlich bis zu vierjähriger Dauer sich erstreckende. Bei besonderen Unglücksfällen, die den Staat betrafen, zog sich der Oberpriester für längere Zeit, zur Abhaltung eines ausserordentlichen Sühnfastens, in eine einsame Waldhütte zurück (Müll. 651 f.). — Etwas minder streng waren die Satzungen des aztekischen Priesterstaats in Bezug auf Sexualaskese, doch gab es auch in dieser Hinsicht allerhand Beschränkungen und Enthaltungen. Vier Tage lang hatten junge Eheleute unter priesterlicher Aufsicht im Gebete zu verharren und des ehelichen Umgangs sich zu enthalten. In Tlascala hatten die den Tempeldienst versehenden jungen Männer gewisse Enthaltungen in Bezug auf ihre ehelichen Rechte und Pflichten zu geloben. Der Priesterstand lebte grösstenteils in der Ehe; insbesondere gab es für die Priesterinnen der Mehrzahl nach kein bindendes Continenzgelübde, sondern dieselben durften nach mehrjährigem Tempeldienst heiraten. Keusches Verhalten und strenge Zucht und Mässigkeit war übrigens beiderlei priesterlichen Personen, den verehelichten wie den unbeweibten, nachdrücklichst zur Pflicht gemacht. Priester, welche Frauen begegneten, mussten die Augen niederschlagen; ja es gab angeblich ein allgemein gehaltenes, für alle bestimmtes Gebot: „Wer eine Frau zu aufmerksam ansieht, begeht Ehebruch mit seinen Augen" (Sahagun, Hist. VI, 22, bei Wuttke I, 289).[1] — Mönchs- bzw. nonnenartigen Charakter trugen die aus älteren Witwern und Witwen, sowie aus freiwillig sich enthaltenden älteren Ehegatten gebildeten Vereine (gleichsam Greisen- und Greisinnen-Orden). Einen eigentlichen, zu bleibender Keuschheit von Jugend auf verpflichteten Cölibatär- oder Mönchsorden bildete die Genossenschaft der Tlamakasken, dem Luftgotte Quetzalcoatl geweiht und aus siebenjährigen Knaben, die von ihren Eltern für den Dienst dieser Gottheit dargebracht wurden, sich

[1] Siehe überhaupt, was das in mehrfacher Hinsicht lautere und sittlich hochstehende Ehe- und Familienleben der Altmexikaner betrifft, die Angaben bei Wuttke I, 286–290; bei Schneider II, 436 ff., 466; bei Br. Lindner (Handb. der theol. W.$^3$ III), S. 664 f.

rekrutierend. Solche Tlamakaskenmönche fanden die spanischen Eroberer im 16. Jahrhundert auch südlich vom eigentlichen Mexiko, in Nicaragua. Weniger entwickelt war das religiöse Ordenswesen bei den Peruanern. Doch hatten dieselben Sonnenjungfrauen — Töchter aus fürstlichen Geschlechtern, die in klösterlicher Absonderung lebten und deren etwaige Vergehungen gegen ihr Keuschheitsgelübde mit dem Tode bestraft wurden. Solcher nach Vestalinnenart lebenden Priesterjungfrauen beherbergte das grosse Kloster zu Cuzco 1500. Kleinere Klöster mit 200 - 300 Bewohnerinnen befanden sich hie und da in den Provinzen.

Gewisse Berührungen mit den religiös-asketischen Verhältnissen des buddhistischen Ostasiens sind hier, namentlich bei dem Aztekentum, nicht zu verkennen. Die ältere Annahme, welche dasselbe von dorther beeinflusst sein lässt, besitzt — ungeachtet des eifrigen Widerspruchs nativistisch denkender Amerikanisten wie Brinton etc. und der ihnen zustimmenden Vota deutscher Gelehrten wie Seler, Andree etc. — immer noch namhafte Vertreter in ziemlicher Zahl. Bei den mancherlei Schwierigkeiten, womit die Einwanderungs- und Beeinflussungs-Hypothese zu kämpfen hat, erscheint möglichste Zurückhaltung hier jedenfalls geboten. Wir enthalten uns eines näheren Eingehens auf die Frage,[1] konstatieren aber zum Schlusse dieses Abschnitts mit gebührendem Nachdruck den durch obige Angaben klargestellten Thatbestand einer bemerkenswerten Analogie, die zwischen Indien als dem Hauptherd asketischer Bestrebungen und Leistungen des asiatischen Heidentums und zwischen dem mexikanischen Volke als dem Inhaber einer entsprechenden Position im Heidentum der neuen Welt stattfindet. Die Inder und die Azteken sind innerhalb des bisher von uns betrachteten Teils der Völkerwelt die Hauptvirtuosen der Askese. Wie

[1] Unter den Verteidigern des Urzusammenhangs zwischen asiat. und amerikanischer religiöser Kultur sind — ausser älteren wissenschaftlichen Autoritäten wie A. v. Humboldt, Braunschweig, Wuttke (I, 347—351) etc. — besonders zu nennen: Ebrard, Apologetik II. 479 ff.: Schneider, Naturvölker I, 20 ff.: E. B. Tylor (s. Beweis d. Gl. 1895, S. 80). Dagegen urteilen mehr zurückhaltend: Müller, Amer. Urrel. 648 f.: de Nadaillac, Rev. des deux Mondes, 1883, 1. Nov.



unter den heidnischen Kulturnationen der Osthälfte Asiens in Bezug auf energisches Sichauswirken des Büsserstrebens und auf systematische Fülle und Vollständigkeit der betreffenden Kundgebungen das Volk der Inder unerreicht dasteht, ähnlich verhält es sich mit der von den Mexikanern inmitten der Naturvölker ihrer näheren und ferneren Umgebung behaupteten Stelle. Dass beiden, was kraftvolle Bethätigung der hier in Rede stehenden Aktionen betrifft, sogar eine gewisse Einzigartigkeit innerhalb der Heidenwelt zugesprochen werden darf, dürfte aus dem weiteren Verlauf dieser Betrachtungen wohl erhellen.

---

## B. Die Askese in der abendländisch-heidnischen Völkerwelt.

### §. 1. Die arischen Völker Westasiens und Nordeuropas.

Spiegel, Avesta, Leipzig 1852—59. Ders., Eranische Altertumskunde, Leipzig 1871—78. — Haug, Essays on the sacred language, writings and religions of the Parsees. 3. ed. Lond. 1884. — Ferd. Justi, Gesch. des alten Persiens. Berlin 1879.

Simrock, Handb. der deutschen Mythol., mit Einschluss der nordischen.[6], Bonn 1887. — J. Rhys, Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic heathendom. Lond. 1888. — Krek, Einl. in d. slaw. Literaturgesch.[2], Graz 1887. — Leger, Relig. des anciens Slaves (in d. Encyclop. des Sciences relig., XI).

Das Verhalten des alten Perservolkes in Bezug auf Askese gleicht in einigen Zügen dem der Inder in vorbuddhistischer Zeit. Man könnte beispielsweise durch die Sitte des parthischen Stammes der Tapyrer, nach Erzeugung mehrerer Kinder von ihren Frauen getrennt zu leben (Strab. Geogr. XI, 9), an die altindischen Vânaprasthen sich erinnern lassen.[1] Jedenfalls reicht die vegetarische Tendenz der Perser

[1] Vgl. v. Eckstein, Geschichtliches über die Askesis etc., S. 256, wo freilich in Bezug auf den Asketencharakter des genannten Stammes aus der Straboschen Notiz zu viel und zu kühnes gefolgert wird.

auf diätetischem Gebiete und das Unterscheiden zwischen reinen und unreinen Lebewesen sicher schon in alte Zeiten zurück, mag immerhin der komplizierte und kleinliche Charakter der Reinigkeits- und Speisegesetzgebung des Avesta erst aus späterer Entwicklung sich herschreiben. Im grossen und ganzen freilich tritt das asketische Element bei den Eraniern weit mehr zurück als bei ihrem Brudervolke östlich vom Indus. Als ein vor allem auf thätiges Verhalten gerichtetes, neben Viehzucht und Jagd auch Ackerbau fleissig betreibendes Volk stehen die Perser dem bei den Indern vorhandenen Hange zum Quietismus von Haus aus fern. Einige ihrer alten Sitten, besonders ihre selbst Geschwisterehen gestattende Ehepraxis, bedeuten einen starken Gegensatz zu allem was Askese heisst. Im Avesta waren eigentliche Fasten und sonstige Kasteiungen geradezu verboten (Spiegel, Av. II, S. VIII). Auch spielen in der Lebenssitte und Thätigkeit ihrer Priester, wie die älteren Bestandteile des Avesta sie kennen lehren, zwar Darbringungen von Opfern und Gebeten, aber nicht asketische Enthaltungen die zumeist hervortretende Rolle. So wenig wie diese älteren Priester waren die später vom semitischen Kulturgebiete her über Medien eingedrungenen und den ursprünglichen Charakter der eranischen Religion stark umbildenden Magier etwas wie eine mönchsartige, zum Cölibat verpflichtete Genossenschaft. Ohne eine derartig geschlossene Kaste zu bilden wie Indiens Brahmanen, lebten sie ehelich und wahrten die Vorrechte und das Ansehen ihres Standes gegenüber der Laienwelt zwar durch Beschäftigung mit allerlei Geheimwissenschaften und Zauberkünsten, aber nicht durch besondere Kasteiungen. Es sind erst späte griechische Zeugen (wie Eubulos, Diogenes Laërt., Klemens Alex., Porphyrius), die uns über strenge Enthaltung der Magier von allem Fleischgenuss, sowie über ein asketisches Verhalten derselben in Bezug auf Kleidertracht und dergl. Bericht geben (Hilgenfeld in Z.W. Th. 1866, IV, 304). — Aus einer so wenig asketisch gerichteten und namentlich des Triebes zu mönchsartig abgeschlossenem Genossenschaftswesen gänzlich entbehrenden Volksreligion hätten Erscheinungen wie die des Dschainismus und des Buddhismus



mit ihrem genossenschaftlich organisierten Betrieb der Weltflucht niemals hervorgehen gekonnt! Allerdings ist Persien während seiner Sassanidendynastie zum Heimatlande einer ihren Esoterikern weitgehende und peinlich strenge Verpflichtungen im Punkte vegetarischer Diät und Abstinenz von Wein u. dgl. auferlegenden Mischsekte geworden. Aber diese asketischen Speisesatzungen und sonstigen Enthaltungen des Manichäertums, infolge deren man dessen „echten“ Mitgliedern oder Electi ein blasses und mageres Aussehen nachsagte,[1] sind viel wahrscheinlicher aus den dem Semitismus entstammenden Faktoren desselben, namentlich der judaistischen Gnostikersekte der Elkesaiten, herzuleiten und zu erklären als aus seinen Elementen persischen Ursprungs. Und vom Manichäismus abgesehen erscheint die religiös-ethische Praxis und Lebensweisheit der Parther in sassanidischer und noch späterer Zeit so frei von asketischer Satzungsstrenge und Weltflüchtigkeit wie nur möglich. Die Moralvorschriften im Dinkart, im Minokhered und anderen Religionsurkunden der Pehlewi-Periode, gestatten mässigen Weingenuss und sittsame Eheführung ohne wesentliche Beschränkungen. Sie wissen nichts von Kasteiungen oder von verzückten Meditationen über himmlische Geheimnisse u. dgl. Das Anstössige in der älteren Moralüberlieferung, wie jene Gestattung von Geschwisterehen, wird auf dem Wege spiritualisierender Symbolik (Geschwister = „Geschwisterkinder“ u. s. w.) hinweggedeutet. Im Übrigen wird eine solide bürgerliche Moral ohne übertrieben hohe Forderungen gelehrt. „Des Menschen Stellung inmitten des Welttreibens wird ins Auge gefasst; Dinge, welche in der Sittenlehre andrer Religionen als bedenklich oder zur Sünde verleitend erscheinen, werden durch verständige Benutzung des in ihnen enthaltenen ethischen Gehalts gerade als Veranlassung zu edler That und zu frommer Gesinnung verwertet“ etc. (Justi, S. 221 f.)

---

[1] „Exsangues corporibus, sed crassi mentibus“ heissen sie deshalb bei Augustin (De util. cred. c. 18). Vgl. Baur, D. manich. Religionssystem, 1831, S. 251; Kessler, PRE.[2], IX, S. 239.

Nur eine spärliche Ernte wird dem nach Erscheinungen asketischen Eifers und Bussgeistes Suchenden zuteil, der seinen Blick von dem eranischen Ariertum zu dem des mittleren und nördlichen Europa, also zu den Kelten, Germanen, Scandinaviern und Lettoslaven wendet, Der mitwirkende Einfluss semitischer Religionselemente. dem wir dort auf mehreren Punkten begegneten, fehlt hier gänzlich. Von dem arischen Brudervolke am Indus und Ganges entfernen diese weit west- und nordwärts gewanderten Stämme in ihrem Wesen und Streben sich um so mehr, je unvermeidlicher die Einwirkungen des weder tropischen noch subtropischen Klimas ihrer Wohnsitze sich bei ihnen geltend machen. Diese unter der Unbill rauher Winter leidenden und inmitten schwer anzurodender sumpfreicher Waldwüsten einen harten Daseinskampf kämpfenden Stämme sehen sich weder zu vegetarischer Lebenssitte noch zu träger Beschaulichkeit oder einsiedlerischer Weltflucht versucht. Sie bedurften vor allem frischen Lebensmutes und richtiger Thatkraft. Eine an fröhlichem Kampfspiel und ausdauernder Arbeit Gefallen findende Grundstimmung entsprach den für ihr Leben gegebenen Naturbedingungen. So tritt denn das asketische Element bei ihnen durchweg stark zurück. Tollkühnen und unter Umständen lebensgefährlichen Übungen wie dem (hie u. da bis in die neuere Zeit hinein erhaltenen) Schwertertanz und dgl. kann doch nur eine gymnastische, keine asketische Bedeutung zuerkannt werden. Weder die Skalden und Opferpriester der Germanen noch die der slavischen Stämme darf man sich als zu stetigen asketischen Enthaltungen verpflichtet vorstellen; ja es kam weder jenen noch diesen der Charakter eines eigentlichen, in sich abgeschlossenen Standes zu. Eher schon kann den Druiden des Keltenvolkes ein ordensartiger Charakter zuerkannt werden. Aber auch von dieser, vermöge ihrer barbarischen Menschenopferpraxis an Mexikos Priester erinnernden Genossenschaft war doch nur ein Teil, insbesondere die unter einer besonderen Oberin stehenden und der Wahrsagekunst obliegenden Priesterinnen (Druiaden), zur Jungfräulichkeit verpflichtet. Näheres über Art und



Umfang dessen, was ihnen etwa an sonstigen Enthaltungen oder Übungen auferlegt war, wissen wir nicht.

## §. 2. Die hamito-semitische Völkerwelt.

### (Babylonier und Assyrer, Alt-Araber, Phönicier und Syrer, Ägypter).

Fr. Hommel, Die semit. Völker u. Sprachen, Leipzig 1883. Ders., Geschichte Babyloniens und Assyriens, Berlin 1885. — W. Robertson Smith, Lectures on the Relig. of the Semites, 1890; 2. ed. 1894. — F. Mürdter und Fried. Delitzsch, Gesch. Bab. u. Assyriens, 2. Aufl., Stuttgart 1891. — L. Krehl, Die Relig. d. vorislamischen Araber, Leipzig 1863. — R. Pietschmann, Gesch. d. Phönicier, Berlin 1889. — Ed. Meyer, Gesch. d. alt. Ägyptens, Berlin 1887. — A. Wiedemann, Gesch. von Alt-Ägypten, Stuttgart 1891. – Brunet de Presle, Mémoires sur le Sérapeum de Memphis (Mém. de l'acad. des inscr. etc. 1852, I, 2 (vgl. Weingarten, Art. „Mönchtum" im P.R.E. [2], S. 780 bis 782). — E. Amélineau, Essai sur l'évolution historique et philos. des idées morales dans l'Egypte ancienne, Paris 1895.

Die den grossen Kulturherd zwischen dem Tigris und der libyschen Wüste bewohnende Völkerschicht ist durch Gemeinsames in ihrer Körperbildung, Sprache und Schrift als Eine grosse Familie bildend gekennzeichnet, zerfällt aber von uralters her (seit dem 4. oder 5. Jahrtausend v. Chr.) in zwei Zweige oder Sprachgruppen. Diesem sprachlichen und kulturellen Dualismus entspricht ein weites Auseinandergehen der beiden Gruppen auch in Bezug auf viele ihrer religiös-ethischen Überlieferungen und insbesondere auf ihr Verhalten in asketischer Hinsicht. Die vom Nilreiche her beeinflussten Völker bethätigen einen stärkeren Zug zu gewissen asketischen Bräuchen und Sitten als die Bewohner der Euphratreiche. Von grundlegender Bedeutung ist in dieser Beziehung ihre verschiedene Stellungnahme zum Ritus der Beschneidung. Geübt wurde dieser schmerzhaft reinigende Brauch von den Ägyptern, den Alt-Arabern sowie von einem Teil der Phönicier und Syrer (Herod. II. 104; vgl. Ezech. 28, 10). Dagegen gehörten die Babylonier und Assyrer, gleich den aus Vorderasien in die Nachbarschaft der Phönicier und der Israeliten eingewanderten Philister, zu den „Unbe-

schnittenen“, die als solche den Inhabern des Beschneidungssiegels ein Greuel waren (vgl. Jes. 52, 1; Jer. 9, 25 f.). Mit dem hiedurch bedingten Gegensatz hing ein andersartiges Verhalten der betreffenden Völker auch noch auf sonstigen Gebieten des Enthaltungs- und Kasteiungswesens zusammen.

Den kriegerischen Euphratvölkern ist — ungeachtet der unheimlichen Zauber- und Beschwörungspraxis ihres Priesterordens und trotz der gelegentlich von ihnen dargebrachten Menschenopfer (2. Kön. 17, 31) — ein hervorragend stark entwickelter Asketismus schwerlich zuzuschreiben. Weist, wie vielfach angenommen wird, ihr Magiertum auf uralte durch die Protochaldäer oder Sumerier vermittelte Einwirkungen des Religionswesens turanischer Stämme hin, so ist dadurch ein Zusammenhang zwar mit animistischen oder schamanischen Kulttraditionen, aber nicht mit irgendwie stark hervortretender Askesesitte konstatiert. Auf ein im Volksbewusstsein der Babylonier gelegentlich einen kräftigen Ausdruck findendes Sündebewusstsein und Bussbedürfnis lässt die jüngst entdeckte Literaturgattung ihrer „Busspsalmen“ wohl schliessen. Aber so bemerkenswert die in diesen (ursprünglich nur als religiöse Privatkundgebungen fortüberlieferten und erst seit dem letzten Jahrtausend v. Ch. auch zu öffentlicher kultischer Verwendung gelangten) Liedern hervortretenden Anklänge an hebräische Psalmen sein mögen:[1] von ihrem Umgeben- und Getragensein mit einem System von vielerlei Fastenbräuchen oder strengen Kasteiungsvorschriften verlautet nichts. Dass in Zeiten öffentlicher allgemeiner Not eine mit Sühnefasten verbundene Generalbusse veranstaltet werden konnte, ergiebt sich aus der Erzählung im Buche Jona (3, 5 f.). Aber schwerlich war derartiges regelmässig und als stehende Institution in Übung. Wenn einige auf dem Grunde der babylonischen Volksreligion erwachsene synkretistische Sekten einer späteren Zeit (die Manichäer und die harranischen Sabier, vgl. unten II, A, § 1)

[1] Vgl. die bei Hommel (Gesch. Bab. u. S. 264 n. 391) mitgeteilten Proben, wie:
„Speise habe ich nicht gegessen, Weinen war meine Labung,
Wasser habe ich nicht getrunken, Thränen war mein Getränk“ etc.
und dazu Ps. 42, 4; Ps. 6, 7 etc.



alljährlich einen ganzen Monat mit Fasten begingen, so fragt es sich doch, ob diesem Brauche, sowie dem entsprechenden in der Religion Mohammeds, babylonisch-heidnische Überlieferungen zu Grunde lagen. Eine Fortbildung alttestamentlich jüdischer Einrichtungen darin zu erblicken dürfte wohl näher liegen. — Von Speiseverboten nach Art der levitischen Israels (und der teilweise ähnlichen bei Kanaanitern und Ägyptern) scheint die babyl.-assyrische Überlieferung nichts zu wissen. Unter den zahlreichen Tieropfern bei diesen Völkern spielt die Darbringung auch von Schweinen eine Rolle (Jes. 65, 4; vgl. Dan. 1, 8); ja es fand bei ihren Magiern die Verwendung solcher Schweinsopfer auch zu wahrsagerischen Zwecken statt (das ὑσὶν μαντεύεσθαι, Pausan VI, 2, 2). Dabei lassen nicht wenige Nachrichten der Alten auf ein üppiges Wohlleben dieser Nationen überhaupt, auf zahlreiche Festfeiern derselben und auf mancherlei Ausschweifungen, besonders auch im Weintrinken und dgl., schliessen.

Bei den übrigen hier in Rede stehenden Vertretern des hamito-semitischen Heidentums steht es in diesen Beziehungen doch teilweise anders. Betreffs der vorislamischen Araber ist überliefert, dass sie des Weingenusses sich enthielten. Nicht erst Muhammed hat das betr. Verbot eingeführt. Die meisten alt-arabischen Stämme — speziell auch die der Nabatäer (vgl. Diod. Sic. IX. 94) — verabscheuten Weinbau und Weingenuss. — Mit manchen ihrer religiösen Überlieferungen und Bräuche, wenn auch nicht gerade mit dieser Abstinenzpraxis, berührten sich die Syrophönicier. Für sie befanden sich mehrere Speisegesetze in Geltung, namentlich ein strenges Verbot des Genusses von Schweine- und von Kuhfleisch (Pietschm. 278). Dass sie ursprünglich völlige Vegetarier gewesen seien und erst unter ihrem Könige Pygmalion (zugleich Beherrscher von Kypros) den Gebrauch blutiger Opfer und damit die Sitte des Fleischessens angenommen hätten, berichtet zwar Porphyrius (De abstin. ab esu anim. IV, 15), aber ohne bestimmtere Gewähr. Sicherer verbürgt sind einige andere asketische Züge im Kultus- und Kulturleben der Phönicier, namentlich die Trauersitte des Abscherens der Haare, ausgeübt zu Ehren verschiedener

Gottheiten, (wie des Adonis zu Byblos. der Astarte zu Kittion) und durch ein besonderes priesterliches Personal, die „Gottscherer“ (gallab-elim) zum Vollzug gebracht. Desgleichen der aus 1. Kön. 18, 28 bekannte Opferbrauch des Sich blutigritzens mit Messern und Pfriemen. Ihn handhabten nicht nur Baalspfaffen des 9. vorchristlichen Jahrhunderts auf dem Karmel, sondern in noch viel späterer Zeit die Priester der „Syrischen Göttin“, sowie die mit dem Dienst der Rhea oder „grossen Göttermutter“ aus Kleinasien nach Rom gekommenen Korybanten oder Galli (vgl. unten, 4.). Ein eigentlich für niedere Religionsstufen charakteristischer Zug (s. oben S. 82) kehrt hier im Kultusleben höher civilisierter Völker als gelegentlicher Ausbruch heftig erregter Raserei wieder. — Jünger als dieser durchs israelitische Königsbuch bereits für frühe Jahrhunderte bezeugte Brauch[1] ist jenes vielleicht erst in seleucidischer Zeit, möglicherweise als Nachbildung indischer Büssersitten, in Übung gekommene Institut der „Säulensteher“ (φαλλοβάται, Luc. De Syria Dea, c. 29), das mit dem Kultus der Astarte im grossen Tempel zu Hierapolis am Euphrat zusammenhing und wahrscheinlich für das in eben dieser Gegend zuerst aufgekommene christliche Stylitenwesen vorbildliche Bedeutung erlangt hat.

---

Den religiösen Traditionen der alten Ä g y p t e r scheint der schroffere asketische Rigorismus, wie er in diesen letzterwähnten Erscheinungen hervortritt, fern geblieben zu sein. Ihr Kultuswesen, obschon reichliche Beziehungen zum Totenreich und zur künftigen Vergeltung darbietend, trug doch überwiegend einen lebensfrohen und heiteren Charakter. Feierliche Opfermahlzeiten und pomphafte Festprozessionen zu Ehren bald dieser bald jener Gottheit spielen insbesondere in den Volkssitten des „neuen Reichs“, seit der 18. Dynastie, eine stark hervortretende Rolle. Allerdings gab es Fasten

[1] Auf welchen später (geg. Ende dieses Bds.) zurückzukommen sein wird.



für die in die Osiris- und Isismysterien Einzuweihenden sowie manche sonstige Abstinenzen von verschiedner Dauer — siebentägige, in gewissen Fällen auch längere, sogar bis zur Dauer von 42 Tagen. Auch war dem Priesterstande eine mit den Speisesatzungen des Mosaismus vergleichbare Lebensordnung vorgeschrieben, kraft deren ihm das Essen der meisten Fleischarten — mit Ausnahme jedoch des Fleisches pflanzenfressender Tiere und Vögel wie Rind und Gans —, desgleichen das von manchen Fischen, von Bohnen, Zwiebeln und einigen Cerealien untersagt war. Aber diese Einschränkungen, zu welchen noch das Verbot des Salzens ihrer Speisen (behufs Mässigung der Trink- wie Esslust, (vgl. Plut. De. Is. 5) hinzukam, bedeuteten keine übergrosse Strenge. Auch standen sie teilweise, wie namentlich das Schweinefleischverbot, mit von altersher überlieferten Nationalsitten in Zusammenhang. Dass in frühester Zeit die Ägypter überhaupt als gänzliche Vegetarier gelebt hätten, so dass in den angeführten Essverboten vereinzelte Überreste der alle Fleischkost überhaupt verbietenden Ursitte des Volks zu erblicken wären, wurde seiner Zeit von Porphyrius (De abst. IV, 7 f.) behauptet. Doch ist dies eine in sich selbst unwahrscheinliche Hypothese, schwerlich beweisbar mittels der durch Porphyrius benutzten Aegyptiaca des späten Stoikers Chairemon (aus Kaiser Neros Zeit) und in bestimmtem Widerspruche stehend mit dem Zeugnis der altägyptischen Monumente und der älteren Historiker, namentlich Herodots.[1] Es gibt nichts, was auf einen besonderen asketischen Rigorismus der Ägypter auf diäte-

[1] Nicht ganz so unmöglich wie diese Porphyrianische Annahme eines ursprünglichen allgemeinen Fruchtessertums (ἀποχὴ ἐμψύχων) speziell der Agypter, ist die neuerdings von H. S c h u r t z vorgetragene Ansicht, welche das gesamte Menschengeschlecht urantänglich (nämlich in seiner tertiären Entwicklungsperiode vor Myriaden von Jahren) vegetarisch leben lässt und die Speiseverbote der Inder, Ägypter, Hebräer und anderer Völker als einen „Vererbungsrest“ aus dieser grauen Urzeit, sich kundgebend in einem „dunklen Gefühl des Widerwillens gegen gewisse Fleischspeisen“ etc., betrachtet (s. seinen Vortrag: „Die Speiseverbote; ein Problem der Völkerkunde“, in Virchows und Holtzendorffs Sammlg., N. F., VIII, 184, Hamburg 1893). Es mag ein Körnlein Wahres an dieser Theorie sein; auch besitzt sie biblische Anhaltspunkte an Stellen wie 1. Mos. 1, 29; 9, 2 ff. Aber durch ihr Zurücktragen der noch nicht carnivoren Urdiät der Menschheit in ein problematisches Tertiärzeitalter schiesst sie über das richtige Ziel weit hinaus.

tischem Gebiete, vergleichbar etwa dem der Inder hinwiese. Die in manchen ihrer Moralschriften vorkommenden Mahnungen zur Mässigkeit und Warnungen vor Exzessen im Essen und Trinken zeugen eher gegen als für eine solche Annahme.[1]

In Bezug auf ihre geschlechtlichen Lebenssitten erscheinen die älteren Ägypter geradezu als askeselos. Den Laien war die Haltung von Frauen in beliebiger Zahl gestattet, nur den Priestern die Einehe geboten. Sogar das Heiraten der leiblichen Schwester war (ähnlich wie bei den Persern) dem Manne gestattet und kam, wie die Pharaonen-Geschichte bis herab zu den letzten Ptolemäern zeigt, oft genug vor. — Einen der Virginität gewidmeten und vom Weltverkehr streng abgeschlossenen Asketenstand weist dagegen die spätere Entwicklung des ägyptischen Kultuswesens auf. Die Jnclusi oder *κάτοχοι* des grossen Serapeums zu Memphis, desjenigen zu Alexandria und der übrigen zahlreichen im ganzen auf 42 sich belaufenden Tempel des Serapis zur Ptolomäer- und Römerzeit, wird man als wirkliche Cölibatäre zu denken haben. Ihr Abschluss von der Welt war ein vollständiger und strenger. Mochten sie vor ihrer Einsperrung in die von ihnen bewohnten Zellen oder Gemächer in der Welt und in irgend welchen weltlichen Verbindungen gelebt haben: ihr nunmehriger Beruf war ein stetes „Sichheiligen" im Dienste der Gottheit (daher *ἁγνεύοντες*, Rufin KG. II, 23). Ihre Clausur scheint eine unverbrüchliche gewesen zu sein. Ihre Zugehörigkeit zum Heiligtum des grossen Gottes Serapis galt als eine so vollständige, dass das Volk auch sie, die glattgeschorenen und durch besondere Tracht gekennzeichneten Diener des Heiligtums, gleich den gottgeheiligten Tieren selbst (*καθάπερ τινὰ ἱερὰ ζῶα*, Chaire-

[1] So z. B. jene interessante Gnome aus dem Op. incompl. des Papyrus Prisse (mitgeteilt von Amélineau, La morale égyptienne quinze siècles avant notre ère, in d. Biblioth. des Hautes-Études, Sciences relig., vol. IV, Paris 1892), p. LX: „Sitzest du mit Mehreren zusammen am Mahle, so meide gerade die Speisen, welche du liebst! Es ist eine Kleinigkeit, dich zu bezwingen; die Gefrässigkeit aber ist etwas Erniedrigendes, denn es steckt Bestialität in ihr". Eine asketische Vorschrift ist das eigentlich weniger, als eine Regel der Lebensklugheit und Mahnung zu anständigem Verhalten.



mon l. c.) anstaunte und verehrte. Wir kommen auf dieses Phänomen der zu Ende gehenden ägyptischen Religionsentwicklung, wegen der mutmasslich von ihm ausgegangenen Einwirkung auf ähnliche jüdische und christliche Institute, später zurück. Sein Ursprung scheint innerhalb des ägyptischen Religionslebens selbst gesucht werden zu müssen, denn den Gedanken an ein etwaiges Hervorgegangensein aus der Nachbildung fremdländischer Bräuche oder Sitten verbietet der bekannte Stolz der Priesterkaste des Nilreichs.

## § 3. Die Griechen und Römer in älterer (vorphilosphischer) Zeit.

J. J. Döllinger, Heidentum u. Judentum; Vorhalle z. Gesch. des Christentums, Regensb. 1857.

C. Fr. Nägelsbach, Homerische Theologie, Nürnberg 1850; 3. Aufl. 1884. Ders., Nachhomerische Theol., Nürnb. 1857. — Preller, Griech. Mythol. [3], Berlin 1872 ff. — Erwin Rohde, Psyche. Seelenkult u. Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Freiburg und Leipzig 1890.

Preller, Röm. Mythol. [3], Berlin 1881—83. — G. Sérullaz, Essai sur la religion Romaine, Lyon 1890.

Der Stand des asketischen Verhaltens im älteren Hellenentum ist, ähnlich wie bei den Indogermanenvölkern Mittel- und Nordeuropas, ja vielleicht noch mehr als bei diesen, ein minimaler. Auf dem Boden einer so ganz und gar ästhetisch gearteten Religiosität, einer das teleologische Moment so stark zurückstellenden ethischen Lebensanschauung wie die des homerischen Griechenvolks, gedieh keine herbe Busszucht und kein weltflüchtiges Streben. Gymnasten und Athleten konnten hier in Menge erwachsen, aber nicht Asketen. Die Kraftleistungen eines Herakles und Theseus, Ajax und Diomed, Achilleus und Hektor vermochte das Volk zu würdigen; für das Heldentum brahmanischer Sanyâsis oder buddhistischer Bhikshus würde es weder Verständnis noch Bewunderung, sondern nur Verachtung gehabt haben.

Dennoch fehlt der älteren hellenischen Entwicklung nicht ganz alles Asketische oder mit Askese Verwandte. In Anlehnung an den Kult der Orakel und an das Mysterienwesen scheinen manche Akte der Enthaltung und Kasteiung

von frühen Zeiten her als lokal geübte Bräuche sich fortvererbt zu haben. Dass die bei Homer genannten Selloi, die „mit ungewaschenen Füssen auf blosser Erde schlafenden“ Wahrsagepriester (ὑποφῆται) des dodonäischen Zeus, hieher zu ziehen seien, liesse sich von der Voraussetzung aus, dass die angegebenen Merkmale nicht ein asketisches Verhalten, sondern eine prähistorisch wilde und rohe Lebenssitte bedeuteten, allenfalls bezweifeln.[1] Allein der ausdrücklich vom Dichter ausgesagte Priester- oder Prophetencharakter dieser Selloi spricht nicht zugunsten einer solchen skeptischen Auffassung. Auch legt die Analogie der meisten übrigen alten Orakelstätten und des sie bedienenden Personals die Beziehung jener Prädikate auf asketisches Verhalten näher. Man vergleiche die mehrtägigen strengen Fasten, wodurch die Prophetin des milesischen Branchiden-Orakels zu Didyme zu ihrem Weissagungsgeschäfte sich vorbereiten musste; das 24stündige Fasten vor der Befragung des Apollo-Orakels zu Klaros bei Kolophon, das ebensolange bei Befragung des böotischen Höhlenorakels des Trophonios, u. s. f. Ein ziemlich weit zurückreichendes Alter wird, wie im Falle dieser Orakel, so auch in dem mehrerer Mysterien den damit verbundenen Fastenbräuchen beigelegt werden dürfen. So vor allem dem die athenische Thesmophorienfeier einleitenden Fasttage (νηστεία), an welchem die Matronen der Stadt barfuss und in Trauergewändern auf blosser Erde sitzen mussten (Aristoph. Av. 1518 und Thesm. 80; Demosth., Plut. u. s. f.); so die 7—9tägigen Enthaltungen, welche den in die Eleusinien Einzuweihenden auferlegt wurden und an deren Schlusse mittels des Bekenntnisses: „Ich habe gefastet, ich habe den Kykeon getrunken“ um Empfang der Weihen angehalten werden durfte (Klem. Alex. Protr. p. 13). Ausser solchen

[1] Il. XVI, 233: Ζεῦ ἄνα, Δωδωναῖε, Πελασγικέ, τῆλοθι ναίων, Δωδώνης μεδέων δυσχειμέρου· ἀμφὶ δ Σελλοὶ σοὶ ναίουσ' ὑποφῆται ἀνιπτόποδες, χαμαιεῦναι.
Nach v. Wilamowitz-Möllendorf (Herakl. S. 258) wäre mit diesen Worten eine in primitiver Unkultur lebende Menschenklasse, also „die ältesten Europäer, welche wir kennen“, beschrieben. Aber der Gegensatz zwischen dem unwirtlich kalten Dodona und der Barfüssigkeit der ὑποφῆται scheint doch eher auf ein asketisches Verhalten der letzteren hinzuweisen.



Orakel- und Mysterienfasten kannte das Hellenentum, und zwar schon in ziemlich alter Zeit, auch nationale Sühnefasten bei ausserordentlichen Kalamitäten. Wie denn einst die Spartaner durch eine derartige Massregel ihren bedrängten Bundesgenossen Hilfe zu leisten suchten und desgleichen die Bewohner von Rhegium ihren grossgriechischen Landsleuten, den von den Römern belagerten Tarentinern, Befreiung aus ihrer Bedrängnis verschafft haben sollen — weshalb man in Tarent ein jährlich wiederkehrendes Dankfasten zu halten beschloss. — Als eine Kasteiungssitte strengerer Art wurde (nach Zeugnissen bei Plutarch, Cicero und a. a.) in Sparta an den Festtagen der Artemis Orthia eine Geisselung bis aufs Blut an heranwachsenden Knaben ausgeübt. Der an die grausamen Pubertätsweihen bei Naturvölkern erinnernde Akt (mit dem auch die von Artemidorus erwähnten Geisselungen der Thrakier zu Ehren ihrer Artemis sich vergleichen) wird herkömmlich, und wohl auch mit Recht, als ein Überbleibsel von ehemals der genannten Gottheit dargebrachten Menschenopfern gedeutet. Bezeichnend übrigens für den hellenischen Nationalgeist ist, dass bei eben diesen lacedämonischen Artemisfesten auch Chortänze und Reigengesänge der Mädchen, sowie Wettrennen und musische Agonen der Knaben stattfanden.

An der Grenze des hier behandelten Zeitraumes, um den Anfang und die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Chr., begegnet man den ersten berufsmässigen Asketen auf griechischem Boden, sowie den Anfängen einer Vereinsbildung zu asketischen Zwecken. Eine Art von Berufsasketen tritt uns entgegen in den rätselhaften, von der Sage frühzeitig verdunkelten Figuren eines Abaris, des aus den hyperboräischen Ländern gekommenen Wunderthäters, der (um Ol. 53, geg. 560 v. Chr.) mit seinem von Apollo ihm geschenkten Wunderpfeil krankenheilend und weissagend bei den Griechen umherzog „ohne Nahrung zu sich zu nehmen (οὐδὲν σιτεόμενος, Herod. IV, 36); des kretensischen Reinigungskünstlers (καθαρτής) Epimenides, den die Athener als hochbetagten Greis zur Sühnung des Kylonischen Frevels (596 v. Chr.) in ihre Stadt beschieden und der einst in der

diktäischen Höhle einen mehrjährigen Schlaf gehalten, dabei ein Alter von 154 oder gar von fast 300 Jahren erreicht haben soll; des Onomakritos, jenes am Hofe des Peisistratos lehrenden Orakelspruchdichters (χρησμολόγος), der „dem Dionysos Geheimdienste in Athen stiftete“ (Pausan. VIII, 37, 5). Wäre die hier zuletzt berührte Notiz als historisch verbürgt zu fassen, so hätte man in diesem Onomakrit den Stifter oder wenigstens einen der frühesten Vertreter der Orphiker-Sekte bei den Griechen zu erblicken. Damit würde das Auftreten eines dem Kult des Dionysos Zagreus gewidmeten mystischen Asketenvereins im Hellenentum bereits vor Pythagoras mit Bestimmtheit bezeugt sein (Rhode, Psyche, 398 ff). Ein Zurückgehen dieser angeblich aus Thracien stammenden und am frühesten wahrscheinlich in Grossgriechenland ausgebreiteten Sekte bis in vorpythagorische Zeit ist ja überwiegend wahrscheinlich. Der Weise von Samos entnahm derselben wohl manche Elemente seines religiös-asketischen Systems. Wie denn eine Seelenwanderungsdoktrin, eine Auffassung des Leibs als eines „Kerkers“ oder „Grabs“ der Seele (σῶμα = σῆμα), eine Erwartung läuternder Vervollkommnung im Jenseits, und mehreres dergl. in der Geheimweisheit der Orphiker eine wichtige Rolle spielte. Die bakchischen Weihen der Sekte leiteten an zur ethisch-asketischen Verwertung dieser Lehren fürs Seelenheil des einzelnen. Sie knüpften die Erlangung des seligen Jenseits vor allem an die Bedingung harmloser Diät und Tierfleisch-Enthaltung (ἄψυχος βορά, Eurip., Plat.; φόνων ἀπέχεσθαι Aristoph. Ran. 1032, l. c.). Auch nach dieser Seite hin mögen Pythagoras und seine Schule sich zu ihnen mehrfach empfangend verhalten haben. Doch hiesse es entschieden zu weit gehen, wollte man eine vollständige und ausschliessliche Herleitung des Pythagorismus und der späteren philosophischen Überlieferungen verwandter Art aus der Orphikersekte versuchen.[1]

---

[1] Von den ehelos lebenden „Ktistai“ bei den thrakischen Mysiern (Mösiern), deren Posidonius (bei Strab. VII, p. 296) in Verbindung mit



Auch im älteren Religions- und Kulturleben der Römer fehlen nicht gewisse Elemente des Asketismus. Ein überwiegend dem Kriegshandwerk ergebener Stamm blieb dies mittelitalische Mischvolk aus latinisch-sabinischen und tuskischen Elementen allerdings, ungeachtet der tief eingreifenden Wirkungen von Numas Gesetzgebung. Aber einen eigentümlich strengen und ernsten Zug zeigt in der That sein Religionswesen schon seit dieser früheren Epoche. Und wenn dem Gros seiner Bürgschaft von Enthaltungen und dergleichen, was dem steten Kriegerleben Eintrag zu thun vermocht hätte, nichts auferlegt war, so umgaben doch den Priesterstand beiderlei Geschlechts von altersher mancherlei strenge Satzungen und Beschränkungen.

Am auffallendsten tritt das hervor beim Oberpriester Jupiters, dem Flamen Dialis, dessen Lebenshaltung einer grösseren Zahl eigentümlicher Beschränkungen unterworfen war, als die aller übrigen Priester. Wegen des altertümlichen Charakters dieser Satzungen heisst er einmal (bei Ovid Fast. II, 282) ein Bewahrer „pelasgischer Heiligtümer“. Zwar in der Ehe durfte auch er (gleich dem Pontifex maximus) leben, jedoch nur einmal. Starb seine Gattin vor ihm, so musste er sein priesterliches Amt aufgeben und abdanken. In Bezug auf berauschende Getränke musste er strengste Enthaltung üben. Wein durfte er nicht berühren, ja nicht einmal einen mit Weinreben überrankten Weg oder eine Weinlaube betreten. Auch Epheuranken oder Bohnen zu berühren war ihm untersagt, desgleichen rohes Tierfleisch sowie mehrerlei lebende Tiere, insbes. Ziegen und Hunde. Unter freiem Himmel durfte er sich niemals entkleiden, damit nicht Jupiter den ihm geheiligten Priester entblösst sehe (Preller 3 I, 202 f.). Geringeren Beschränkungen waren die Flamines der übrigen Götter unterworfen, 15 an der Zahl. Der an der Spitze des gesamten Priestertums stehende Pontifex maximus hatte

---

angeblicher Pflanzenkostsitte (Leben nur von Honig, Milch u. Käse) ebendieses Volksstammes gedenkt, haben wir im obigen Zusammenhange absichtlich nicht gehandelt. Die Zugehörigkeit des genannten Stammes zur hellenischen Völkergruppe ist zweifelhaft und auch über das Alter jener Sitten ist nichts sicheres überliefert. Dieselben könnten möglicherweise erst nachpythagorischen Ursprunges sein (vgl. unt.).

ursprünglich gleichfalls einiges ihn Beschränkende zu beobachten, durfte Italien nicht verlassen, kein weltliches Amt bekleiden, keinen Leichnam berühren, keine zweite Ehe eingehen etc. Doch verweltlichte später, namentlich seit der Kaiserzeit, sein Amtscharakter mehr und mehr, infolge wovon die meisten dieser Bestimmungen obsolet wurden. — Mehr nur als Reinigungsceremonien, nicht als asketische Akte sind die von Priestern des Herdengottes Faunus, den Luperci, alljährlich am Lupercalienfeste im Februar geübten altertümlichen Bräuche zu betrachten: das Berühren der Stirnen von zwei vornehmen Jünglingen mit blutigem Messer, das Schlagen der bei ihrem Umlauf durch die Stadt ihnen Begegnenden mit Bocksfellriemen, insbesondere die Verabfolgung derartiger Hiebe an Frauen, „um deren Fruchtbarkeit und leichte Geburt zu befördern“ (Ovid Fast. II, 263 ff.). Ernster gemeint waren die von den Priestern der Kriegsgöttin, den Bellonarii, bei ihren festlichen Umzügen ausgeübten Verwundungsbräuche, bestehend in Schnitt- oder Hiebwunden, die sie mit Doppelbeilen sich an Armen und Lenden beibrachten, also an ähnliche Excesse blutiger Raserei erinnernd, wie sie im Baals- und Astartekult sowie im Artemiskult der Spartaner vorkamen. — Zu strenger Keuschheitsaskese war nur der weibliche Priesterorden der sechs Vestalischen Jungfrauen verpflichtet, diese sinnbildlichen Beschützerinnen der Integrität des römischen Staatswesens, deren Keuschheitsverletzung mit der Strafe der lebendigen Einmauerung geahndet wurde (und in etwa 20 Fällen auf diese furchtbare Weise bestraft worden sein soll). Doch fehlt auch auf diesem Punkte des altrömischen Kultussystems neben der herben Strenge nicht ein gewisser Zug von Milde. Mit dem dreissigsten Dienstjahre lief die Verpflichtung der Vestalin zur Virginität ab; sie durfte aus dem Dienste der Göttin austreten und heiraten. Freilich galten dergleichen Ehen vorheriger Vestapriesterinnen nicht als glückbringend, weshalb von der betreffenden Erlaubnis nur selten Gebrauch gemacht wurde (Prell. II, 185; Sérullaz, 86 ff.).

Asketische Akte ausserhalb des Bereichs priesterlicher Kollegien waren z. B. die Barfüsser-Umzüge (Nudipedalia),



um in Zeiten grosser Dürre von den Göttern Regen zu erflehen (bezeugt durch Petronius, Silius Italicus und Tertullian) sowie gelegentliche Trauerfeste, besonders ein alle fünf Jahre wiederkehrendes der römischen Matronen zu Ehren der Ceres, über dessen Einführung aufgrund eines sibyllischen Spruchs und mehrerer Prodigien Livius (36, 37) berichtet. Auch Privatfasten einzelner Römer scheinen mehrfach vorgekommen zu sein. König Numa soll auf die alljährlich von ihm darzubringenden feierlichen Opfer sich durch Fasten vorbereitet haben. Noch von Julius Cäsar wird berichtet, dass er allmonatlich ein Mal am Abend zu fasten gepflegt habe und dass dieser sein Brauch von mehreren der Kaiser (wie Octavian, Vespasian, Mark Aurel etc.) nachgeahmt worden sei. Hier mögen immerhin auch ältere, spezifisch römische Vorbilder einen nachwirkenden Einfluss bethätigt haben (vgl. Gellius, N. A. X, 15; Suet. Octav. 76 etc.). Doch gehört in der Hauptsache dieser Brauch der Kaiserfasten wohl mehr zu den im folgenden Kapitel zu behandelnden Phänomenen.

### §. 4. Hellas und Rom unter Einwirkung pythagorischer u. späterer Philosophie sowie orientalischer Kulte.

Ed. Zeller, D. Philos. d. Griechen, Leipzig 1876 ff. Erdmann, Überweg-Heintze, Windelband etc. in ihren gleichnamigen Werken. — Bestmann, Gesch. der chr. Sitte I, Nördl. 1880 (S. 171 ff.). — Leop. Schmidt, D. Ethik d. alt. Griechen, 2 Bde., Berl. 1882. — Theob. Ziegler, D. Eth. der Griech. u. Römer, Bonn 1882. — Luthardt, D. antike Ethik, Leipz. 1887. Ders., Gesch. der Eth. I, Leipzig 1888.

Rohde, Psyche, S. 450 ff. — G. Lafaye, Hist. du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte, Paris 1883. — G. Lumbroso, L'Egitto dei Greci e dei Romani. 2ª ediz., Rom 1895. — J. Réville, Die Relig. zu Rom unter den Severern, übers. von Krüger, Leipzig 1888. — A. Harnack, Der Neuplatonismus (Dogmengeschichte[3] I, S. 766 ff.) — J. Bernays, Theophrasts Schrift von der Frömmigkeit etc., Berlin 1866.

Mit dem Auftreten des Pythagorismus beginnt zwar nicht das gesamte Hellenenvolk, aber doch ein namhafter Teil seiner geistigen Vorkämpfer und Führer, sich asketischer Praxis zuzuwenden. Pythagoras von Samos (ca. 532 ff.)

übermittelte seinem grossgriechischen Schülerkreise, dem Vorgänger und fruchtbaren Wurzelgrunde späterer Philosophenschulen wie namentlich der platonischen und stoischen, ein System von Reinigungsvorschriften, das mit seiner Seelenwanderungslehre und spiritualistischen Lebensauffassung überhaupt aufs Engste zusammenhieng und gleich derselben einen durch alle folgenden Jahrhunderte des Altertums sich behauptenden Einfluss auf die Denkweise und Lebenshaltung höher gebildeter Hellenen übte. Seinen älteren griechischen Lehrmeistern, den Orphikern, verdankt er dieses asketische System zwar wohl grösstenteils, aber doch schwerlich in allen Einzelheiten. Einwirkungen vom Orient her müssen unzweifelhaft, alten Traditionen zufolge, angenommen werden. Zwar für Indien als angeblichen Herd, von wo diese Einflüsse ausgegangen seien (so jüngst wieder E. W. Hopkins),[1] können doch nur vage Analogien beigebracht werden. Aber auf Phönikien könnte der Umstand hinweisen, dass sein Lehrer, der „Theologe“ Pherekydes von Syros, Beziehungen zu diesem Lande und zu dessen Literatur unterhielt. Direkter jedoch dürfte er von Ägypten her beeinflusst gewesen sein, denn mit den Speisesatzungen dieses Landes berührt die nach ihm benannte Diät (der *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, Plat. Rep. X. 600) sich auf mehr als nur Einem Punkte. Namentlich sein Verbot des Genusses von Bohnen sowie von mehreren Fischarten, besonders Seebarben (*τρίγλαι*) und „Schwarzschwänzern“ (*μελάνουροι*), scheint ägyptisch-priesterlichen Vorbildern zu entstammen. Auch die Art, wie er die Fleischkost beschränkte — Opferfleisch gestattend, dagegen das Fleisch von nicht opferbaren (unreinen) Tieren seinen Bundesangehörigen mit Ausnahme der Athleten (die sonst berufsuntüchtig würden) verbietend — mag nicht ohne den Hinblick auf Ähnliches bei der Priesterkaste des Nilvolks von ihm geregelt worden sein. Allerdings hat darauf auch sein Seelenwanderungsdogma Einfluss geübt; denn in die opferbaren Tiere, lehrte er angeblich, geht des Menschen Seele

[1] E. W. Hopkins, in dem übrigens gediegenen und lehrreichen religionsgeschichtl. Werke: The religions of India, Boston 1895 (s. darüber J. Réville in der Rev. de l'Hist. des Rel., Sept. 1895).



nicht ein (Jamblich., Vit. Pythag. 85). Wie immer es im Einzelnen mit der Herkunft und der theoretischen Begründung dieser Satzungen sich verhalten haben mag, auf jeden Fall gehörten dieselben zu den vom Stifter selbst herrührenden Urbestandteilen des pythagorischen Bundesgesetzes. Dem Versuche neuerer Forscher, z. B. Krische's (1831), sie erst den entarteten Pythagoräern späterer Zeit zuzuschreiben, stehen gewichtige Bedenken entgegen (Rohde, S. 457). Allerdings jedoch werden ihnen unter Einwirkung des späteren Pythagoräismus manche Ergänzungen und Steigerungen zuteil geworden sein. Namentlich die Erstreckung des Fleischverbots bis zur Untersagung des Genusses aller tierischen Lebewesen überhaupt, ist sicher ein Fündlein erst der Epigonen des samischen Weisen.

Empedokles von Agrigent (492—432), der orphisch-pythagorische Priesterprophet und Dichterphilosoph, scheint als Erster unter den Hellenen eine vollständige *ἀποχὴ ἐμψύχων* geübt und mit seiner extravaganten Seelenwanderungsdoktrin begründet zu haben. Die allgemeine Blutsverwandtschaft aller Lebewesen untereinander, wie sein Gedicht von der Natur sie lehrt, war für ihn massgebend bei seiner Fleischenthaltung; man könne nur bei so strenger Diät seinen „inneren Dämon“ unbefleckt erhalten, könne nur durch sie der Gefahr des Mordens und Verzehrens eigner naher Anverwandten oder Voreltern entgehen! Auch Enthaltung von Weibern und vom Kinderzeugen empfahl er (nach Hippol. Philosophum. p. 251), „damit man nicht teil nehme an dem Werke des Hasses und das reinigende Werk der Liebe immer wieder durch neues Entsagen und Losreissen (*διασπᾶν*) vereitle“.

In die Traditionen der nachsokratischen Philosophie fand der pythagorische Asketismus zwar nicht gleich anfänglich Eingang, doch beginnt er — allerdings zunächst noch frei von empedokleischen Steigerungen und Überschwenglichkeiten — bereits in der zweitnächsten Generation nach dem athenischen Altmeister sich bemerklich zu machen. Ja teilweise tritt er schon bei unmittelbaren Schülern desselben hervor. So angeblich bei dem Kyniker Antisthenes,

wenn anders der von Klemens Alex. überlieferte Ausspruch: „Die Aphrodite, die Verderberin so vieler tüchtiger Frauen, würde ich, falls ich sie erwischte, erschiessen!“ wirklich asketischen Sinn hat und nicht vielmehr vom Standpunkt blosser Nützlichkeitsmoral aus geredet ist.[1] So jedenfalls insofern bei diesem und seinem Nachfolger Diogenes, als für Weltverachtung und Weltflucht von Beiden eine Reihe charakteristischer, frühzeitig berühmt gewordener Vorbilder und Vorschriften hinterlassen wurde. So ferner bei Platon, der in dem bekannten idealistisch-weltflüchtigen Zug seiner Seelenlehre, in seinem kathartischen Streben nach möglichster Scheidung des Geisteslebens vom Leibe (Phaed. p. 67, c.), in seiner dem Plotin und dessen Schülern die Wege ebnenden Lehre vom ekstatischen Schauen der Gottheit (Symp. 210; Phaedr. 250), deutlich sein Beeinflusstsein von pythagorischer Seite her zu erkennen gibt. Diätetische und sexual-asketische Vorschriften spielen freilich im platonischen System keine Rolle. Für das Leben im philosophischen Idealstaat wird in der Politeia sogar Weibergemeinschaft gefordert! Und dieser Verirrung stellt das spätere und reifere Werk (De legib. IV, p. 721) doch nur ein Dringen auf keusche, bürgerlich solide Einehe, verbunden mit kräftiger Warnung vor dem hässlichen Nationallaster der Griechen, gegenüber, ohne bis zu Postulaten strengerer Art fortzuschreiten. Doch scheint bereits bei Platons nächsten Nachfolgern in der Akademie ausser pythagoräischer Zahlenmystik auch ein ethisch-asketisches Lehrelement kultiviert worden zu sein. Xenokrates († 314 v. Chr.) wird als ein im Kampf mit gefährlichen Verlockungen sieghafter Tugendheros geschildert und als zu mürrischer

[1] Dass die letztere Auffassung dem Charakter dieses Sokratesjüngers mehr entspricht, ergibt sich daraus, dass derselbe den Weisen das Ehelichwerden um der τεκνογονία willen geradezu empfahl, dabei übrigens als ein Hagestolz von höchst bedenklicher sittlicher Qualität lebte und seine aphrodisische Lust, wenn er solche empfand, mittels schlechter, für einen Obolus käuflicher Subjekte befriedigt haben soll (Xenoph. Symp. 4, 38; Diog. Laërt. VI, 4). Fast noch schlimmeres weiss die antik-philosophische Chronique scandaleuse von seinem Schüler Diogenes zu melden (Diog. Laërt VI, 46, 54, 69; Athenä 13, 55): derselbe habe einerseits vor dem Ehelichwerden gewarnt, andrerseits in schamloser Öffentlichkeit an seinem Leibe unzüchtige Handlungen verübt (s. überh. Köstlin, D. Ethik des klass. Altert. I, 357).



Strenge neigend, so dass Platon ihm einst „den Grazien zu opfern“ hätte raten müssen. Ihm schreibt eine, freilich erst späte und mit Vorsicht aufzunehmende Nachricht (bei Porphyr. De abst. III, 183) einen empfehlenden Hinweis zu auf das vegetarische Dreigebot des alten attischen Wohlthäters Triptolemos: „Ehret die Eltern, bringt den Göttern Früchte dar, esset kein Fleisch!“ Entschieden fruchtesserische Grundsätze vertrat um eben dieselbe Zeit oder wenig später im peripatetischen Lager der Lesbier Theophrast († 287), dessen (von Porphyrius für sein eben cit. Werk eifrig ausgebeutete) Schrift „Von der Frömmigkeit“ vom Standpunkt solcher pythagorisierenden Doktrin aus gegen die Darbringung blutiger Opfer im Kultus eiferte.

Sehr bald dringt pythagorischer Asketismus in die Überlieferungen auch der Stoa ein. Zwar einer der Begründer dieser Schule, Chrysippos, soll in krassem Laxismus auf sexual-asketischem Gebiete mit seinen Geistesverwandten, den ersten Kynikern, gewetteifert und sogar ödipodeischen Incest zu rechtfertigen gewagt haben (vgl. Ziegler, Eth. der Gr. u. Röm., I, 178). Aber schon bei Poseidonios aus Apamea, dem Lehrer Ciceros, begegnet man reichlicher Einwirkung von Lehrelementen pythagorisch-platonischer Psychologie und Ethik. Der etwas spätere Qu. Sextius soll vom Fleischgenuss zunächst mehr nur aus Zweckmässigkeitsgründen abgeraten haben, weil dadurch starke Leidenschaften erzeugt würden (Senec. Ep. CVIII).[1] Aber der Schüler dieses Sextius, der zu Alexandria lehrende Sotion (um 20 n. Chr.), Senecas Lehrer, ging hierin weiter. Er suchte jenes utilitarische Argument mit einer Seelenwanderungslehre, sowie mit empedokleischem Vegetarismus zu verbinden und wies dabei fleissig auf das hohe Vorbild des

[1] Was in der ethischen Gnomensammlung des Sextius, den sog. Sextus-Sentenzen, an weiter gehenden und z. T. mit Christlichem sich berührenden Enthaltungsvorschriften vorkommt (z. B. der Rat, sich auch in der Ehe des geschlechtl. Umgangs zu enthalten [Nr. 239] u. dgl.), ist, wie auch die öfteren neutestamentl. Bibel-Citate, auf eine im 2. Jahrhundert stattgehabte Interpolation von christlich-asketischer Seite zurückzuführen. Siehe P. Wendland, Theol. Lit. Z. 1893, Nr. 20 (Besprechung von A. Elter's griech. Textausgabe der Sententiae Sexti Pythag., Bonn 1892) und den diesem zustimmenden V. Ryssel: ZWTh. 1895, H. IV., S. 621.

Pythagoras hin. (Senec. Ep. CVIII). L. Ann. Seneca, überhaupt ein Anhänger der Philosophie dieser „Sextii" (aus der er u. a. auch die Praxis einer allabendlichen ernsten Gewissensprüfung in sein reiferes Alter mit hinein nahm: Ep. LXXXIII, 2; De ira III, 36), verhielt auch im Punkt der Fleischabstinenz sich längere Zeit als gelehriger Schüler Sotions, bis er, einem Rate seines Vaters Marcus folgend, dies aufgab. Doch versagte er einige Üppigkeiten des vornehmen Römertums seiner Zeit (z. B. Austern, Pilze, Warmbäder) sich konsequent bis an sein Ende (M. Baumgarten. Senec. 1895, S. 49 ff. 74). Von den sein Charakterbild trübenden Schwankungen und Zweideutigkeiten hält der grosse stoische Lehrer des zweiten christl. Jahrhunderts sich frei. Epiktetos, der lahme Sklavensohn aus Hierapolis, der zuerst in Rom, dann in Athen, zuletzt im epirotischen Nikopolis lehrende Verkünder des Wahlspruchs „Dulde und entbehre", gefiel sich nicht so sehr im Dringen auf unnatürlich strenge asketische Leistungen, als in der Mahnung zu ausdauernder, konsequenter und im kleinen getreuer Tugendübung. Seine hierauf abzielenden Ratschläge und Vorschriften, wie sie Arrian uns überliefert hat, weisen öfter noch als auf Kleanthes und Zeno, auf die weltverachtende Weisheit der älteren Häupter des Kynismus (namentlich auf Diogenes) zurück. Sie erschienen dabei in einer sprachlichen Einkleidung, welche unverkennbar seine Bekanntschaft mit neutestamentlichen Vorbildern, namentlich mit den Paulusbriefen und der Bergpredigt, verrät. Schon die allerersten Regungen der bösen Lust, lehrt er, gilt es zu unterdrücken (Diss. Epict. II, 18, p. 275). Keine unnützen athletischen Kraftproduktionen also, und keine zwecklosen Seiltänzerkünste! Nur der Vervollkommnung in der Tugend muss das Dulden und Sichenthalten dienen. „Bist du zur Lust geneigt, so streite wider die Lust; bist du arbeitsscheu, so zwinge dich desto eifriger zum Arbeiten; bist du jähzornig, so gewöhne dich ans stille Ertragen von Unbill — kurz, ahme in dem allen einem Diogenes nach, der nur kalte Statuen umarmte!" (III, 12). Gelüstet dich nach fremdem Gute und nach dir versagten Genüssen, so schaue wiederum auf das



von jenem alten Weisen dargebotene Vorbild göttlicher Bedürfnislosigkeit (III, 24). Erkenne vor allem deine eigene Schwäche und Hilfsbedürftigkeit: das ist der Anfang aller wahren Philosophie (II, 11, 1).[1] — Eine ähnliche, überwiegend positiv und prinzipiell geartete asketische Lehrweise war die des kaiserlichen Geistesjüngers und Bewunderers der Epiktetischen Philosophie, Mark Aurels. Dem Wahlspruche *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* huldigte auch er, und zwar hauptsächlich in dem Sinne, dass er dadurch still innerliche Einkehr ins eigne Selbst und Abkehr von der Welt befördert zu sehen wünschte. „Was kümmerst du dich um Fremdes? Ziehe dich in dich selbst zurück; nur in deinem Innern findest du Ruhe und Wohlsein! Besinne dich auf dich selbst, pflege das Göttliche in dir, löse dein wahres Selbst von dem ihm nur äusserlich anhaftenden ab" etc. (Ad se ips. II, 13; IV, 4, 12, etc.).

Bei den späteren Vertretern der kynischen Schule begegnet man teilweise einem ähnlichen, massvoll asketischen und vor schroffen Übertreibungen sich hütenden Lehrverfahren; so besonders bei Epiktets Zeitgenossen, dem Kyprier Demonax († ca. 150). Hie und da freilich erregten diese Jung-Kyniker den Spott ihrer Mitwelt durch eitles und äusserliches Nachahmen der Altmeister Antisthenes und Diogenes, namentlich durch ihr bettelndes Umherziehen mit verwildertem Bart und Haar, mit zerlumptem Mantel u. dgl. Von dem geld- und weltverachtenden strengen Sittenrichter Demetrius (unter Caligula und dessen Nachfolgern bis zu Vespasian einschliesslich) berichtet der seine Sentenzen bewundernde Seneca, dass er dieselben als ein halbnackter Wanderlehrer (seminudus) vorgetragen habe. Der Lucianischen Satirisierung des Peregrinos Proteus und seiner Selbstverbrennung bei den Olympischen Spielen (angeblich 165) scheint eine historische Thatsache zugrund zu liegen. Hier hätte also — anders als bei Marcus Cato d. J., bei Thrasea Pätus u. bei Seneca — nicht der äussere Drang der

[1] G. Grosch, Die Sittenlehre d. Epiktet, (G.-Pr.), Wernigerode 1867. — Th. Zahn, Der Stoiker Epiktet u. sein Verh. z. Christentum, Erlangen u. Leipzig 1895.

Umstände die εὔλογος ἐξαγωγή (oder den „exitus“ vgl. Sen. De provid. 6, 7) herbeigeführt, sondern vielmehr hyperasketische Ostentation und thörichter, von dem eitlen Prahler selbst schliesslich bereuter Mutwille.

Seinen Höhepunkt ersteigt der antik-philosophische Asketismus in den Schulen der Neupythagoräer und der Neuplatoniker, also während jener bereits vorgerückteren römischen Kaiserzeit, wo die früher noch durch kaiserliche Verbote und Strafsentenzen (vgl. Tacit. Anm. II, 85) abgehaltenen Kulte des Orients in reichlicherem Masse ihren Einzug gehalten und ausgedehnte Kreise der hellenisch-römischen Kulturwelt für sich gewonnen hatten. Neben jüdischen, syrisch-kleinasiatischen und ägyptischen Vorbildern waren es namentlich auch Anregungen von christlicher Seite her, welche jetzt zu beträchtlichem Einflusse gelangten. Man wollte den Bekennern des Glaubens an Jesum von Nazareth den Ruhm strenger Tugendübung und Unbeflecktheit vom Weltverderben nicht allein lassen. Zu ihrem Menschensohne, der „nicht hatte wo er sein Haupt hinlegte“, zu ihrem mild segnenden und wunderwirkend umherziehenden Heiland mussten hellenische Parallelen geschaffen werden. Daher denn jenes Idealbild eines „heidnischen Christus“, welches mittels Übertragung einer Anzahl von Zügen aus der evangelischen Geschichte auf den sagenhaften Apollonios von Tyana († 96) durch Flavius Philostratus, den philosophischen Günstling der Kaiserin Julia Domna, Gemahlin des Alexander Severus, geschaffen wurde. Geschichtliches ist in dies romanhafte Tendenzgemälde von dem stets baarfuss im weissen Linnenkleide einhergehenden, seine Habe verschenkenden, kein Weib anrührenden, weder Tierfleisch noch Wein geniessenden, durch die Kunst des Gedankenlesens glänzenden kappadokischen Wunderthäter — der Dämonen ausgetrieben, Tote erweckt, einmal nahezu 40 Tage lang gefastet, auch von sich gerühmt haben soll: „Ich weiss alle Sprachen der Menschen, auch das wovon sie schweigen“ — wahrscheinlich nur sehr wenig übergegangen. Was der echte Apollonios in seiner Schrift „Von den Opfern“ (teilweise aufbewahrt durch Euseb. Praep. ev. IV, 13) als Kritiker des heidnischen Opferwesens



gelehrt hat, atmet zwar einigermassen asketischen Geist, besonders soweit es ein Beflecktsein aller Naturwesen durch ein verunreinigendes Prinzip, das sie zur opfernden Darbringung an den höchsten Gott ungeeignet mache, nachzuweisen sucht. Aber dafür, dass der Verfasser ein bis nach Indien gewanderter Virtuos der Askese und der Thaumaturgie gewesen sei, lässt sich aus diesen Bruchstücken kein benutzbares Zeugnis gewinnen.

Kühneres noch leistet die Philosophie der Neuplatoniker aus Plotin's Schule sowohl im Streben nach Aufstellung hellenischer Parallelen zu Christus, wie in ihren asketischen Postulaten. Die dem Porphyrius beigelegte, jedenfalls seiner Schule entstammende Vitae Pythagorae dichtet dem alten Weisen von Samos die abenteuerlichsten Wunder und Zauberkünste an: Reden mit strömenden Flüssen und mit Tieren, Beschwören von Pestilenzen und Sturmwinden, gleichzeitiges Erscheinen in Sicilien und in Italien, etc. Derartigen Tendenzfabeln geht zur Seite ein eifriges Dringen auf Rückkehr zur Pythagorischen Lebenssitte in vollem Umfang und ganzer Strenge. Wie man dem Plotinos († 270) bewundernd nachrühmte, derselbe habe seinen Leib als den „Kerker seiner Seele“ förmlich gehasst, ihn deshalb aufs Härteste behandelt mit völliger Fleischentziehung und nur seltener Brotgewährung, so pries man die gänzliche Enthaltung vom Essen des Tierfleisches als die dem Weisen, ja der Menschheit überhaupt einzig geziemende Normaldiät. Die diesem Gegenstande gewidmete Schrift des Porphyrios († 304) hat ein katholischer Gelehrter des 17. Jahrhunderts (J. Morinus) gerühmt als „einen Traktat voll der stärksten asketischen Glut und würdig der Denkweise und Lebensrichtung der Väter der Wüste“. Porphyrius präludiert darin in der That dem weltverachtenden Entsinnlichungsdrang der ägyptischen Altväter Antonius und Pachomius. Die gesamte ältere Lehrüberlieferung des Hellenentums zugunsten streng vegetarischer Diät sucht er zusammenzufassen, schöpft deshalb fleissig aus seinen Vorgängern Plutarch und Theophrast, zieht aber auch noch ältere Autoritäten z. T. zweifelhaften Wertes herbei wie ejnen Xenokrates (vgl. oben) und Chairemon (S. 95 f.), und

trägt kein Bedenken, allerhand aus grauer Vorzeit Überliefertes mit geschichtsentstellender Kunst gemäss seiner asketischen Tendenz umzudeuten. So muss Lykurgs spartanische Ackergesetzgebung ihm als uraltes Exempel eines von Staatswegen vorgeschriebenen absoluten Verbots jeglichen Fleischgenusses (!) herhalten. Des Atheners Drakon Opferregel, die den Göttern und Heroen Erstlinge des Ackerertrags sowie Mehlfladen darzubringen gebot, misdeutet er gemäss demselben schroff vegetarianischen Sinne (De abstin. ab esu anim. III, p. 179, 183, 188 f.). — Dergleichen negativ asketische Theorien und Satzungen (wozu selbstverständlich auch strenge Continenzforderungen in Bezug auf geschlechtlichen Verkehr gehören) bilden freilich nur die eine Seite dessen, was diese Philosophen vom höheren Tugendwege lehren. Durch die reinigende Einwirkung des Sichenthaltens und Kasteiens gelte es zunächst die Seele vom Sinnlichen zu befreien und zum „Geiste“ (*Νοῦς*) zurückzuführen. Aber bei solcher Kathartik dürfe der wahre Weise nicht stehen bleiben. Er müsse darnach trachten, „Gott“ selbst zu sein, also zur Kathartik die Theurgie hinzufügen. Durch ekstatisches Schauen muss er sich zum Einen höchsten Urwesen erheben. Viermal binnen sechs Jahren, berichtet Porphyrius von seinem Lehrmeister Plotin, habe dieser sich zu solcher ekstatischen Einigung mit Gott erhoben. Überhaupt sei solches völlige Gottwerden etwas mittels höherer Tugendübung und Kontemplation Erlernbares. Noch manche spätere Häupter der Schule, vor allen Jamblichus (ca. 330), sollen Virtuosen in dieser theurgischen Kunst gewesen sein.

So sehen wir am Schlusse der antiken Geistesentwicklung inmitten der hellenisch-römischen Bildungswelt ein System des Asketismus zu mächtigem, auch die jugendliche Christenheit nicht unberührt lassendem Einflusse gelangen, das in Hinsicht auf die Energie seiner Bestrebungen und auf Vollständigkeit der einzelnen in ihm beschlossenen Formen und Methoden seinesgleichen sucht. Hinter der Asketik der Inder bleibt die hellenisch-neuplatonische eigentlich nur darin zurück, dass sie geringere Massenwirkungen als diese erzielt und eines ihr ähnlichen Assoziationstriebs entbehrt. Betreffs



der Intensität und Strenge, womit das asketische Prinzip bei ihren einzelnen, zur Geistesaristokratie gehörigen Vertretern sich auswirkt, zeigt sie nicht geringe Ähnlichkeit mit jener. — Nachdem also bei weitem der längere Teil der hellenischen Geschichte frei von namhaften Phänomenen des uns beschäftigenden Gebietes verlaufen war, sehen wir gegen ihren Abschluss diese Erscheinungen in beträchtlicher Stärke hervortreten. Das ursprünglich fast askeselose Volk hat sich, allerdings nicht aus sich selbst heraus, sondern unter Einwirkung mehrfacher fremdländischer Kulturfaktoren, wozu auch solche christlichen Ursprungs gehören, zu einem Hauptherde asketischer Bestrebungen entwickelt, und zwar gerade zu demjenigen, von dem aus das fremde Feuer selbsterwählten Kasteiungswesens am frühesten und mit besonders verheerender Wirkung ins Frömmigkeitsleben der älteren christlichen Kirche eingedrungen. Über die befördernden Umstände dieses Ansteckungsprozesses wird später zu handeln sein. Zunächst harrt noch die Frage ihrer Erledigung, ob und inwieweit neben dem hellenischen Asketismus etwa auch gewisse demselben verwandte Elemente im Judentum, dem andren Haupt-Bildungsfaktor unsrer Religion, zur Entwicklung der christlich-asketischen Erscheinungen beigetragen haben.

---

## C. Die Askese beim alttestamentlichen Gottesvolk.

### § 1. Bis zum Abschluss des hebräischen Kanons.

C. Fr. Keil, Handb. der bibl. Archäologie, Frankfurt 1858 (bes. I, 319 ff.). — W. Nowack, Lehrb. der hebr. Archäologie, Bd. II, Freiburg und Leipzig 1894. — R. Smend, Lehrb. der altt. Religionsgesch. Ebd. 1893. — F. W. Farrar, Fasting in Holy Scripture (The Expositor 1893, I, 339 ff.).

Riehm-Baethgen, Handwörterb. des bibl. Altertums, 2. Aufl., Bielefeld 1894 (bes. die Artikel „Fasten, Ehe, Nasiräer“ etc.).

Schon in der hebräisch-kanonischen Periode bethätigt das alttestamentliche Volk Gottes in seinem ethischen Verhalten manche Züge von asketischer Strenge. Dieselben ge-

hören teils dem diätetischen, teils dem geschlechtlichen Lebensgebiete an und erscheinen schon in vorexilischer Zeit durch eine reiche Zahl von Beispielen vertreten.

Als allgemeine Volkssitte, vom Priesterstande gleichermaassen wie von den Laien beobachtet, erscheint das Fasten oder „Plagen [innāh] der Seele“ (3. Mos. 23, 27—32; 4. M. 29, 7 etc.). Es wird geübt als Trauerfasten im Gefolge schmerzlich empfundener Verluste (1. Sam. 31, 13; 2. Sam. 1, 12; Ps. 35, 13; 69, 11 u. a.), oder zum Ausdruck des Bussschmerzes. Letzteres entweder aus Anlass schwerer Vergehungen von Einzelpersonen (wie in Davids Falle: 2. Sam. 12, 16), oder als nationale Gesamtkundgebung unter dem Eindruck strenger Heimsuchungen durch Gottes züchtigende Hand. Solche öffentliche Buss- und Trauerfasten ordnen bald Richter an (1. Sam. 7, 6; vgl. Richt. 20, 26), bald Könige (2. Chron. 20, 3; vgl. 1. Kön. 21, 12), bald Priester oder Propheten (Joel. 2, 12 f.). Gegen die drangsalvolle Exilszeit hin mehren sich die Erwähnungen solcher Fasten um gemeinsamer Schuld des Volkes willen (vgl. Dan. 9, 3), zugleich aber auch die ernsten Tadelworte der Propheten gegen eine bloss äusserliche und scheinheilige Handhabung des Brauches (Jer. 14, 11; Jes. 58, 4 etc.). Vier jährliche öffentliche Bussfasten, auf schwere Schicksalsschläge der anhebenden Exilszeit bezüglich (nämlich auf Gedaljas Ermordung, Jerem. 41, 1 ff., auf den Beginn von Jerusalems Belagerung durch Nebukadnezar, auf die Einnahme der Stadt und die Zerstörung des Tempels durch denselben, vgl. Jer. 52, 4. 6. 12), beging das Volk auch in den nachexilischen Jahrhunderten. Der Prophet Sacharja gedenkt dieser vier Jahresfasten, gehalten im 4., im 5., im 7. und im 10. Monat, zu mehreren Malen, freilich nicht ohne ihren äusserlichen und bloss mechanischen Vollzug seitens des Volkes zu rügen (Sach. 7, 5 ff.; 8, 19).[1] — In Mosis Kultusgesetzgebung findet sich nur Ein allgemeiner jährlicher Fasttag vorgeschrieben: das

[1] Erst einer viel späteren Zeit entstammen zwei weitere Gedenkfasten des Judenvolks: das „Fasten der Esther“ am 13. Adar (vor dem Purimfest) und das Fasten zur Erinnerung an die Schlichtung des Streits zwischen den Schulen Hillels und Schammais (Joseph., Ant. XIII, 9).



in Verbindung mit der grossen Versöhnungsfeier am 10. des Monats Tisri zu haltende 24stündige Ganzfasten („vom Abend an bis wieder zum Abend“: 3. Mos. 16, 29—31; 23, 27 ff.; 4. Mos. 29, 7). Das zufällige Fehlen von Nachrichten in den Geschichtsbüchern und bei den Propheten, betreffend einzelne bestimmte Fälle von Begehung dieser Feier, gibt noch kein Recht dazu, dieselbe für erst nachexilischen Ursprungs zu erklären. Sowohl die Jobeljahr-Gesetzgebung (3. Mos. 25, 9) wie die laut 2. M. 30, 10 angeordnete jährlich einmalige Sühnung der Tempelgeräte zeugen für den Versöhntag als ein uraltes hebräisches Kultusinstitut. Auch treten sowohl Ezech. 40, 1 wie Jes. 58, 4 ff. — richtig verstanden und bezogen — schützend für den altgeschichtlichen Charakter desselben ein (vgl. Frz. Delitzsch, Pentateuchkr. Studd. IV, Zeitschr. f. kirchl. Wissensch. I. 1880).

Dass auch in Verbindung mit dem Gelübdewesen ein kultisch sanktioniertes Fasten als alte, bis ins mosaische Zeitalter zurückreichende Sitte vorkommt, zeigt die Verordnung in 4. Mos. 30, 14, betreffend jenes freiwillig übernommene Gelübdefasten dienender Personen, welches seitens des Hausherrn entweder bekräftigt oder auch geschwächt werden konnte. — Zu den Enthaltungen, wozu das Nasiräats-Gelübde verpflichtete, gehörten nicht Fasten im gewöhnlichen Sinne, wohl aber — ausser dem Verbote der Haarschur (wodurch des Nasiräers priesterlich geweihter Stand versinnbildlicht werden sollte) — die gänzliche Enthaltung vom Genusse des Weins als einer Quelle der Verweichlichung und Entsittlichung. — Vervollständigt wird die Reihe der in diätetischer Hinsicht dem theokratischen Gottesvolke auferlegten Enthaltungen durch das Fasten qualitativer Art, wozu die levitischen Speiseverbote es verpflichteten — ein mit den ähnlichen Lebensordnungen der Phönikier und der Ägypter (S. 95) teilweise sich berührendes, in der Hauptsache jedoch selbständig ausgebildetes und spezifisch mosaisches System von Satzungen, das mit wunderbarer Kraftwirkung viele Jahrtausende hindurch sich behauptet hat. Unter dem vereinigten Eindruck dessen, was diese verschiedenen Abstinenzweisen teils einzelnen im Volke, teils der

gesamten Nation auferlegten und aufprägten, konnte in der That die Vorstellung, dass Israel ein vor anderen asketisch gerichtetes Volk sei, leicht sich bilden. Auch ohne dass man der abgeschmackten Deutung, womit ein Tacitus ihr vielfaches Fasten und Sichenthalten zu erklären sucht (Hist. V, 4: „Longam olim famem [in deserto] crebris adhuc jejuniis fatentur") beipflichtete, lag es doch nahe, in diesen Trägern einer ungewöhnlich strengen Gesetzeszucht ein Volk von Fastern zu erblicken.

Zur Sexualaskese war nicht das gesamte Volk, sondern lediglich der Priesterstand verpflichtet, und auch er nur in einigen bestimmten Beziehungen. Heiraten und Kinderzeugen galt überhaupt als ein gottwohlgefälliges Werk (1. Mos. 1, 28; 2, 24; vgl. 38, 9);[1] nur zu gewissen gottesdienstlich bestimmten Zeiten durfte der Mann nicht dem Weibe nahen (2. Mos. 19, 15; 3. M. 15, 17 f.; 1. Sam. 21, 5). Auch den Leviten- und Priesterstand wollte das Gesetz nicht anders als in der Ehe lebend haben, zog ihm aber doch dadurch engere Schranken als der Laienschaft, dass es ihm nur reine und ehrbare Jungfrauen aus Israel zu ehelichen gestattete, also die Verbindung mit Witwen (3. M. 21, 14) und mit Weibern aus fremden Völkern untersagte (3. M. 21, 7; Ezech. 44, 22; vgl. Esr. 10, 18). Auch in Bezug auf das Sichenthalten und -heiligen vor gottesdienstlichen Handlungen war der Priesterstand selbstverständlich strengeren Satzungen als das übrige Volk unterworfen. Wein und starke Getränke sollen Aaron und seine Söhne, wenn sie die Stiftshütte zu betreten haben, nicht vorher trinken (3. M. 10, 8). Vor dem grossen Versöhnungstage soll (nach dem zwar erst rabbinisch überlieferten, aber gewiss schon aus alter Zeit herrührenden Ritual) der Hohepriester sieben Tage lang dem Weibe fern bleiben als abgeschlossener Bewohner einer Tempelzelle. Am 9. Tisri soll er aufs strengste fasten, die Nacht vom 9. zum 10. wachend zubringen. — Wesentlich eben diese Enthaltungen und Reinigungen waren den Nasiräern, als Repräsentanten eines vor andern gottgeweihten priesterartigen Zustandes, auferlegt — freilich nicht für die Dauer weniger Tage, sondern für die ihrer Gelübdezeit (vgl. 4. Mos. 6, 1 ff.), eventuell also fürs ganze Leben! Ein Cölibatszwang bestand aber auch für sie nicht, Simsons und Samuels Beispiele zeigen dies deutlich genug (Richt. 14, 2 ff.; 1. Sam. 8, 1 ff.). Wenn später Johannes der Täufer unverehelicht blieb, so that er dies nicht kraft seiner Eigenschaft als Nasiräer. Und was Jakobus den Gerechten betrifft, so kann betreffs seiner die Frage, ob er unbeweibt geblieben, als eine offene behandelt werden (s. unten, Tl. II).

[1] Daher die Urteile heidnischer Beobachter wie Tacitus (Hist. V, 5): Augendae tamen multitudini consulitur; nam et necare quemquam ex adgnatis, nefas . . . Hinc generandi amor et moriendi contemptus, etc.



Wie in Bezug hierauf die hebräische Lebensordnung allem Extremen und ungesund Uebertreibenden fern blieb, so auch in Bezug auf die Frage wegen irdischen Güterbesitzes. Eine Armutsaskese gemäss den Bettler-Idealen des Buddhismus oder den Traditionen kynischer Weltweisheit kennt das Alte Testament nicht, wohl aber eine Tugend und Pflicht des Arbeitens. Besitz und Gebrauch irdischer Güter, womit Jahve den frommen Israeliten segnet, ist diesem ohne Einschränkung gestattet, nur soll er solchen Reichtum dankbar hinnehmen und als gewissenhafter Arbeiter ihn sichern und mehren. „Gehe hin zur Ameise, du Fauler; siehe ihre Wege und werde klug!", diese Grundregel irdischer Lebensklugheit durchtönt nicht nur das Spruchbuch alttestamentlicher Weisheit in mannichfacher Abwandlung (Spr. 6, 6—11; vgl. 30, 24 f.; 10, 4; 12, 24. 27; 13, 4; 19, 15; 20, 4; 30, 11 ff. u. ö.); es findet auch überall sonst seinen Widerhall in vorbildlich bedeutsamen Thatsachen der Geschichte ebensowohl, wie in den Wahrsprüchen und Mahnungen heiliger Sänger und Propheten; vgl. 1. Mos. 2, 15; 9, 20; 30 etc.; 2. Mos. 16, 23. 29; 20, 10; 5. Mos. 5, 12 ff. mit Ps. 90, 17; 128, 2; 138, 8; Jes. 3, 10; 32, 17; Hi. 1, 10; Pred. 6, 7 etc. Man kann nicht von einer Arbeitspflicht der Frommen des A. Bds. als einer asketischen Satzung reden. Aber gerade je natürlicher und selbstverständlicher die Erfüllung dieser Pflicht für einen jeden derselben war, desto stärker entgegengesetzt erscheint der Geist solcher israelitischen Moralität dem jener heidnischen Völker älterer wie neuerer Zeit, welchen die Arbeit an und

für sich als etwas Erniedrigendes, mit des freien Mannes Würde Unverträgliches galt oder noch gilt. Nicht bloss zu den Grundsätzen wilder Jägerstämme wie Nordamerikas Indianer befand hier Israel sich in bedeutsamem Gegensatze. Auch bei manchen hochstehenden und sich weise dünkenden alten Kulturvölkern begegnet man Aeusserungen im Sinne bequemer Arbeitsscheu und törichter Arbeitsverachtung, zu denen jene alttestamentlichen Lobsprüche auf die Arbeit und deren Segen den wohlthuendsten Kontrast bilden. So jene Gnomen des Khonsou Hotep (in Papyr. Prisse, Nr. II): „Unterscheide wohl den Aufseher vom Arbeitenden! Denn die Handarbeit ist erniedrigend (!) und das Nichtsthun ist ehrenvoll“ (vgl. Amélineau, La morale égyptienne etc., in der S. 96 cit. Schrift).

Ob das hebräische Altertum auch genossenschaftlichen Betrieb der Askese gekannt oder begünstigt hat? Man hat als Belege dafür die durch Samuel zuerst in's Leben gerufenen Prophetenvereine oder „-schulen“ anzuführen versucht, aber schwerlich mit Recht. Das Zusammenleben dieser „Prophetensöhne“ (2. Kön. 2, 15. 4, 11. 6, 11. 9, 11 ff., vgl. 3, 11; Jerem. 36, 4) in Vereinen unter der strengen Leitung eines geistlichen Vaters, auch ihr Einhergehen in rauhem Gewand oder „Sack“ mit Ledergürtel (2. Kön. 1, 8; vergl. 2, 8; 1. Kön. 19, 13; Jesaj. 20, 2; Sach. 13, 4) mögen in einem gewissen vorbildlichen Verhältnisse zu den christlichen Wüstenvätern Ägyptens und Syriens stehen. Aber der Unterschiede zwischen beiden Arten von Genossenschaften sind mehr als der Ähnlichkeiten. Das ekstatische Weissagen der vom Gottesgeiste ergriffenen Scharen von Nebiim (1. Sam. 10. 10; 19, 23; 1. Kön, 20, 35; 2. Kön. 2, 15 ff.) ist etwas ganz anderes als die Gottesdienste der Mönche. Bei den Nebiim war das Leben im Ehestand — wie schon Samuels Vorgang zeigt (1. Sam. 8, 1) — durchaus nichts Ungewöhnliches; vgl. Jes. 8, 3; Hos. 1, 2 ff.; 3, 1 u. s. f. Überhaupt sind die genossenschaftlich zusammenlebenden Prophetensöhne alles andere eher als berufsmässige Büsser oder Asketen. Ihre Vereinigungen entbehren jeder festen Regel, jedes strengen Abschlusses nach aussen. Sie leben in der Welt, sie verkehren mit der Welt, soviel sie wollen; sie sind alles, nur nicht Asketenvereine. — Noch ein anderes alttestamentliches Vorbild des altchristlichen Mönchsstands hat Hieronymus, der Kirchenvater, auf dessen Autorität die im Katholizismus noch immer beliebte Herleitung dieses Standes von den Prophetenschulen sich hauptsächlich stützt[1], nachzuweisen gesucht. Ebenda, wo er auf Elia's und Elisas Jünger als das von ihm verehrte Vorbild hinweist, zitiert er einmal die Nachkommenschaft Jonadabs, des Sohnes Rechabs[1] — jenes zur Meidung des Weingenusses, des Acker-, Wein- und Häuserbaus verpflichtete, also zur Führung einer streng nomadischen Lebensweise angehaltene Geschlecht, von welchem Jer. (35, 1 ff.) rühmen konnte, dass es seit den Zeiten seines Stammvaters (2. Kön. 10, 15 ff.) treu an diesen Enthaltungen festgehalten habe. Aber auch dieses Rechabitengeschlecht ist kein Asketenverein, sondern einfach eine Familie, die an ihrem alten Hausgesetz mit gewissenhafter Treue festhielt. Und nicht sowohl asketische Busszucht bildete den Grundgedanken und Zweck dieses Hausgesetzes, als vielmehr altväterisch grobe und mürrische Opposition gegen die vom einfachen Hirtenleben der alten Zeit immer mehr abirrende Sittenverfeinerung und Verweichlichung (vgl. Riehm, Art. „Rechab.“ und „Nasiräer“ im Hdw.-Buch [2], II; Nowack, Archäol. II, 133 f.). — Vollends unmöglich und ganz willkürlich ist der von verschiedenen Auslegern der Jephta-Episode des Buchs der Richter (bei den Protestanten bes. von Hengstenberg und A. Köhler, katholischerseits jüngst von Kaulen) gewagte Versuch, in den Schlussversen dieses Abschnitts (Richt. 11, 39 f.) ein Institut „heiliger Weiber“ oder „eheloser Tempeljungfrauen“ angedeutet zu finden, in welches die Jephtatochter aufgrund des Gelübdes ihres Vaters habe eintreten müssen. Die Existenz einer solchen israelitischen Parallele zu Roms Vestalinnen ist nirgends (auch nicht 2. Mos. 38, 8 oder 1. Sam. 2, 22 — wo verheiratete



[1] Ep. 58 ad Paulinum, c. 5: . . . Noster princeps Elias, noster Elisaeus, nostri duces filii prophetarum, qui habitabant in agris et solitudinibus et faciebant sibi tabernacula probe fluenta Jordanis. De his sunt et illi filii Rechab, qui vinum et siceram non bibebant, qui morabantur in tentoriis etc.

levit. Weiber in Rede stehen) bezeugt. Ja die Meinung, dass es dergleichen gegeben habe, steht im Widerspruche mit den sehr genauen Beschreibungen des Tempels und des ihn bedienenden Personals, welche sowohl die Thora wie die Chronik (I, 23—26) bieten.[1]

Es bleibt dabei: ächte, genau entsprechende Vorbilder zum asketischen Genossenschaftswesen des Christentums lassen der älteren Geschichte Israels sich nicht abgewinnen. Nur entfernte und im Grunde wertlose Analogien dazu treten einerseits in den Prophetenvereinen, andererseits im Nasiräat und in der Familiensitte des Hauses Rechab, uns entgegen. Erst die Schlussepoche der vorchristlich-jüdischen Geschichte hat wirklich geschichtliche Parallelen und Vorbilder zum Mönchtum hervorgebracht.

## § 2. Der Asketismus des nachexilischen Judentums.

Lund, Codex talmudicus Taanith, 1694. — Herm. v. d. Hardt, Liber talmudicus de jejunio, Helmstädt 1712.

E. Schürer, Geschichte des jüd. Volks im Zeitalt. J. Chr., 2 Tle., Leipzig 1886–90 (insbes. I, 239 ff.; II, 203 f., 314 ff., 411 ff., 467 ff.). — J. Wellhausen, D. Pharisäer und die Sadducäer, Greifsw. 1874. — Dess. israelit. und jüd. Geschichte, Berl. 1894 (bes. S. 259 f.). — E. Lucius, Der Essenismus in s. Verh. z. Judent., Strassburg 1881. — Ders., Die Therapeuten u. ihre Stellung in der Gesch. der Askese, Strassburg 1879 — nebst den Gegenschriften: F. C. Conybeare, Philo about the contemplative life etc., London (vgl. unt., S. 123 f.) und P. Wendland, Die Therapeuten u. die philonische Schrift vom beschaul. Leben. Leipzig 1896.

In Bezug auf das Kasteiungs- und Enthaltungswesen einzelner Personen teils des Laien- teils des Priesterstandes erbringt die Religionsentwicklung des Judenvolkes seit Esra

[1] Gegen Hengstenberg (Authentie des Pentateuchs, 2, 133), G. Gerlach (Zeitschr. f. luth. Th. u. Kirche, 1859, S. 418 ff.) und A. Köhler (Bibl. Gesch. II, S. 100 ff.) einerseits, sowie gegen F. Kaulen (Commentatio de rebus Jephtae ducis ex S. Scriptura recte describendis, Bonn 1895) andererseits. Vgl. teils P. Cassel z. Richt. 11, 39 f., teils Oettli (Kurz-gef. Komm. v. Strack, A, 2. 1893) zu ders. St. Der letztere bestreitet mit Recht auch die Casselsche Hypothese, welche nur die Jephtatochter allein, nicht auch andere isr. Tempelfrauen, der Ehelosigkeit geweiht werden lässt.



zwar nichts wesentlich neues, aber sie lässt doch eine Verschärfung der dasselbe betreffenden Gesetzes- und Lebenspraxis in mehrfacher Hinsicht hervortreten. Vor allem bei der den rechtgläubigen und frommen Kern des Volkes bildenden Partei der Pharisäer (Peruschim = Separatisten) kommt diese grössere Gesetzesstrenge in Übung. Bei ihnen, als den kasuistisch genauen Interpreten der Gesetzesvorschriften (vgl. Joseph. B. J. II, 8, 14: Φαρισαῖοι οἱ δοκοῦντες μετ᾽ ἀκριβείας ἐξηγεῖσθαι τὰ νόμιμα) — den alttestamentlichen Vorgängern des „Präcisismus“ zur Zeit der pietistischen Bewegung — entstanden überhaupt jene das geschriebene Ceremonialgesetz mit zahreichen mündlich überlieferten Zusätzen oder „Aufsätzen der Ältesten“ (Matth. 15, 2; Mark. 7, 3) bereichernden und belastenden Traditionen (Jos. Ant. XIII, 10, 6), welche letztlich in der Mischna kodificiert wurden. Wesentlich von ihnen stammen daher die das ältere asketische Satzungen-Material teils ergänzenden teils kasuistisch erläuternden Thalmud-Traktate, wie namentlich Jomâ oder Kippurîm (den gr. Versöhntag betreffend), Thaânîth (Fastenregeln), Nazîr (Nasiräergesetz), Tharôth (Reinigkeitssatzungen). Sachlich neue Übungen und Bräuche fügt diese pharisäisch-rabbinische Tradition den schon im kanonisch-hebräischen Zeitalter entstandenen zwar auch teilweise hinzu — doch handelt es sich überall mehr um detaillierenden Ausbau als um gesetzgeberischen Neubau.

Als Beispiele ergänzender Novellen zu den älteren, speziell das Fastenwesen betreffenden Satzungen lassen zunächst zwei nationale Gedenkfasten sich nennen, die im vorliegenden Zeitraum zu jenen vier bei Sacharja erwähnten (S. 114) hinzukamen: das dem Purimfest voraufgehende „Fasten der Esther“ am 13. Adar, und das zur Erinnerung an die Schlichtung des Streits zwischen den Schulen Hillels und Schammais eingeführte Fasten (Jos. Ant. XIII, 9). Wichtiger und von eingreifenderer Bedeutung fürs gesamte Volksleben waren die beiden Wochenfasten des Pharisäismus, deren auch das Neue Testament öfters gedenkt: am 2. und am 5. Tage der Woche, also Montags und Donnerstags. Am ersteren dieser Tage sollte, einer alten

Deutung zufolge Mose mit den Gesetztafeln vom Sinai herabgestiegen, am zweiten aber zum heiligen Berge hinaufgestiegen sein (Taânîth 2, 9; Hieros. Megill. f. 75, 1). Nicht etwa durchs ganze Jahr hindurch galt es diese beiden Tage fastend zuzubringen; nur die Strengsten trieben ihren Rigorismus so weit (wie jener in Luk. 18, 12). Aber wenn aus bestimmten Gründen) z. B. bei Dürre, Ausbleiben des Regens im Herbst) oder schweren nationalen Drangsalen, ein längeres Fasten ausgeschrieben wurde, dann dienten die genannten Wochentage zu dessen Ausübung, und zwar in der Weise, dass immer mit einem Montag begonnen ward. Für ein Fasten von zwei Tagen genügte also Eine Woche. Für eins von drei Tagen waren anderthalb Wochen (zwei Montage und der zwischen ihnen liegende Donnerstag), für ein sechstägiges waren drei Wochen erforderlich, u. s. f. (Schürer II, 411). In die gesamte Lebenshaltung der frommen Peruschim griff diese Fastenpraxis ein. Wurde nur leicht und gelind gefastet, so wusch und salbte man sich noch; bei schon strengerer Fastenübung unterliess man beides; bei der strengsten enthielt man sich jeglichen frohen Verkehres mit der Mitwelt, selbst des Grüssens — man „verstellete also sein Angesicht, um zu scheinen vor den Leuten“ (Matth. 6, 16—18; vgl. Taânîth, 1, 4—7). — Eine besonders strenge Fastenordnung sollte für den Fall anhaltenden herbstlichen Regenmangels in Kraft treten, nämlich das Abhalten zuerst von sechs leichteren, dann von sieben verschärften Fasttagen (mit gänzlicher Nahrungsenthaltung bis zum Abend, wie beim „langen Tag“ oder Versöhntag), in summa also ein 13tägiges allgemeines Bittfasten. Bleibt diese Reihe von Fasttagen unerhört und wirkungslos, so hat allgemeiner Geschäftsstillstand einzutreten, mit bis zum Ende des Nisan fortgesetztem eifrigen Bittfasten wenigstens der Rabbiner. Fällt auch darauf kein Regen, so gilt das als ein Zeichen des göttlichen Fluchs, nach 1. Sam. 12, 17 (vgl. Taânîth 1, 4—6.) — Modifizierendes Umgestalten dieser, zunächst nur für Palästina berechneten Fastenordnung, entsprechend den Verhältnissen anderer Länder, blieb den Rabbinern vorbehalten. Desgleichen waren für den Fall des Zwischeneinfallens von Sabbaten, Neumonden, Purim-



oder Tempelweihfesten in die Reihe der Fasttage gewisse Linderungen in deren Strenge, bezw. zeitweilige Sistierung des Fastens, angeordnet. Und wenn an einem der Bittfasttage in der That der erflehte Regen eintrat, so wurde, je nachdem das Regnen vor oder nach Sonnenaufgang begonnen hatte, verschieden verfahren. Im ersteren Falle hörte das Fasten alsbald auf, um einem frohen Dankfest (mit Absingung des Hallel, Ps. 113 ff.) Platz zu machen; im andern Falle wurde der Fasttag, jedoch als letzter der Reihe, bis zu Ende fortgehalten. — Einen mehr nur privaten Charakter trugen mehrere andre im altsynagogalen Zeitalter üblich gewordene Fasten. So die der Erstgeborenen am Vorabend des Passahfestes; so die Trauerfasten, welche ganze Familien zum Gedächtnis teurer Verstorbenen an deren Todestagen zu halten pflegten. Vier Tage hintereinander galt es für die sog. Standmänner, d. h. die nicht-priesterlichen und -levitischen Zugehörigen zu den von David (1. Chron. 25) angeordneten Tempeldienst-Klassen oder Stationen, zu gewissen Zeiten zu fasten. Von derjenigen Woche nämlich, während welcher ihre priesterlichen Genossen den Tempeldienst versahen (vgl. Luk. 1, 5), hatten diese Laien-Standmänner die vier mittleren Tage (Montag bis Donnerstag) mit gewissen Fasten, mit Gebeten und mit Anhören von Schriftlektionen in der Synagoge zuzubringen (Taân. 4, 1—4).

Wie man in diesen gesteigerten Anforderungen an ein diätetisch-asketisches Verhalten, sowie in entsprechenden Verschärfungen und kasuistischen Zuspitzungen der die levitischen Speise- und Reinigkeitsvorschriften betreffenden Praxis, den Einfluss der gesetzesstrengen Separatistenpartei der Peruschim sich geltend machen sieht, so scheint eine in derselben Richtung noch etwas weiter gehende Lebenssitte, die im Gefolge von Jerusalems und des Tempels Zerstörung durch Titus aufgekommen sein soll, nicht auf pharisäische sondern auf essäische Einwirkung hinzuweisen. Das gänzliche Sichenthalten von allem Fleisch- und Weingenuss, wodurch seit der genannten Katastrophe nicht wenige im Volke ihrer Trauer über das Aufhören des Tempel- und Opferdienstes einen Ausdruck gegeben haben sollen (Baba bathra, f. 60, b),

dürfte sich daraus erklären, dass diesen von tiefster und schmerzlichster Trauer ergriffenen Patrioten das vom Pharisäismus vertretene Maass asketischer Lebensführung noch nicht genügte, sie vielmehr bis zur noch strengeren Enthaltungspraxis des Essenismus fortzuschreiten sich gedrungen fühlten. Aus der gemeinsamen Wurzel der Chasidim-Partei des seleucidischen Zeitalters (1. Makk. 2, 42; 7, 13) hervorgewachsen, verhalten Pharisäer und Essäer sich überhaupt in mehr als nur einer Hinsicht wie Komparativ und Superlativ zu einander. So war es denn nur jene superlativisch schroffe Entsagungs- und Kasteiungspraxis, wozu die letztere Sekte schon seit längerer Zeit fortgeschritten war, die der dumpf verzweifelnden Gemütsstimmung jener um Stadt und Tempel Trauernden genügen konnte.

Für die Mehrheit des Volkes ist nicht diese essäisch-vegetarische, sondern die ein absolutes Fleischverbot nicht kennende pharisäische Lebenshaltung maassgebend geblieben. Und damit hängt zusammen, dass noch ein anderer, bereits aus älterer Überlieferung stammender Grundzug jüdischer Lebenssitte wesentlich unverändert in die rabbinisch-thalmudische Periode übergegangen ist. In der Richtung auf etwaige Herabsetzung des Ansehens der Ehe oder Erschwerung des Ehelichwerdens lässt diese Periode beim Volk im ganzen keinerlei Neuerung hervortreten. Ehelichleben und Kinderzeugen bleibt eine nationale Grundtugend Israels auch unter seleucidischer und römischer Herrschaft. Weder in seinen Priesterstand noch in die pharisäisch-frommen Volkskreise dringt etwelche hievon abweichende asketische Tendenz ein; weder männliche noch weibliche Vorbilder zum altchristlichen Monachismus lassen in diesen Kreisen sich nachweisen. Zur etwaigen Verwertung als Beweismittel für die Existenz von nonnenartig abgesperrten Jungfrauen im Judenvolk der ptolemäisch-seleucidischen Zeit sind die (von Ambrosius De virgin., wie es scheint, in diesem Sinn gedeuteten) Stellen 2. Makk. 3, 19 und 3. Makk. 1, 18 unbenutzbar. Denn unzweifelhaft ist es nur ein zeitweiliges, etwa durch Gelübde nach Art von 4. Mos. 30, 3 ff. veranlasstes, nicht ein beständiges



„Verborgengehaltenwerden“ gewisser Jungfrauen, dessen hier gedacht wird.[1]

Allerdings aber treten bei einer nicht ganz kleinen Gruppe oder Sekte im späteren nachexilischen Judaismus wirklich ehefeindliche Grundsätze zu Tage, so dass betreffs ihrer mit Recht ein Vorgängerverhältnis zur Cölibats- und Monachatstendenz der alten Kirche behauptet werden darf. Es ist das eben jener Essäismus, auf den jenes Meiden aller Fleischkost seitens der ob der Tempelzerstörung trauernden Patrioten sich zurückführen wird. Es ist die anfänglich nur jüdische, frühzeitig aber auch ins Christentum eingedrungene Sitte derer, „die da verbieten ehelich zu werden und zu meiden die Speise, so Gott geschaffen hat zu nehmen mit Danksagung den Gläubigen“ etc. (1. Tim. 4, 3). Also eine eigentliche Asketensitte, die, in Verbindung mit gewissen dem Alten Testament fremden Dogmen und Bräuchen (wie: Präexistenz und vorzeitlicher Sündenfall der Menschenseelen; gnostisierende Angelologie und Paradieseslehre; Verwerfung der Opfer und täglich mehrmalige Waschungen; symbolischer Sonnenkult, sich kundgebend in der Gebetsstellung nach der Sonne zu und in Abkehr von derselben bei Verrichtung gewisser Bedürfnisse etc.) ihre seltsam weltflüchtigen Grundsätze in Gestalt einer *ἀφειδία σώματος* (Kol. 2, 23) von doppelter Art, bestehend im Eheverbot und im Fleischverbot zumal, bethätigte. Die Frage nach dem Ursprung dieser, zuerst von Philo (Quod omnis prob. sit liber), dann von Josephus (bes. B. J. II, 8, 2—13) und von Plinius (H. N. V, 17) als historisch bezeugten Sekte wird dahin zu beantworten sein, dass in ihr zunächst und hauptsächlich ein alttestamentlich-jüdisches Entwicklungsprodukt, erwachsen auf dem Nährboden solcher schon vorexilischen Erscheinungen wie das Rechabitengeschlecht und das Nasiräertum (ob auch die Prophetenvereine?) anerkannt wird. Dabei darf freilich nicht stehen

[1] Vgl. Zöckler, Die Apokryphen des A. Ts. (München 1891), S. 104 zu 2. Macc. 3, 19; auch die treffende Bemerkung von E. Gregory Smith, Christian Monasticism etc. (Lond. 1892), p. 214: „Ambrose seeks a precedent (of Christian nuns) in the sacred observances of the Jews: but the passage in the Book of Maccabees is a very slight foundation to build upon.“

geblieben werden. Dass das in jenen älteren Vorbildern enthaltene asketische Element sich rein nur auf jüdischem Boden, ohne das Hinzutreten fremder Einflüsse zu den Satzungen und Lehren des Essäertums entwickelt habe, ist eine ganz unmögliche Annahme. Darf man in jenen Chasidim oder Asidäern, auf die auch der Pharisäismus zurückgeht (s. S. 124), ein Zwischenglied erblicken zwischen jenen älteren Erscheinungen und zwischen dem, wahrscheinlich seinem Namen nach mit ihnen zusammenhängenden Essäismus, so wird eben darin das Unterscheidende der beiden aus gemeinsamer Wurzel entsprossten Sekten liegen, dass die Pharisäer gegen nicht-jüdische Einflüsse sich streng abschliessend verhielten, während bei den Essäern dies nicht in gleichem Grade der Fall war. Das Fremdländische in ihrer Glaubens- und Sittenlehre wird aber eher von westlichen als von östlichen Einwirkungen herzuleiten sein. Die bei vielen neueren Forschern (Baur, Zeller, Schürer etc.) beliebte Zurückführung auf den Pythagorismus dürfte doch die meisten Anhaltspunkte für sich haben. Mag immerhin jener symbolische Sonnenkult in Verbindung mit der schroffen Gegnerschaft gegen alle Tieropfer und damit gegen jeden Tierfleischgenuss [1] nach Osten hinzuweisen scheinen, so findet sich Analoges doch auch in den pythagoräischen Traditionen. Speziell aber auf diese deutet das weit getriebene körperliche Reinigkeitsstreben mit seinen vielen Waschungen, das Einhergehen in weisser Linnentracht, die Verwerfung des Eids, die präexistenzianische Seelenlehre, die an skeptisch-pythagoräische Spekulationen über das Jenseits anklingende und anknüpfende Eschatologie. Auch hat es keine Schwierigkeit, das Gelangen der hiermit verwandten Lehr- und Kultuselemente des Pythagoräertums nach den

[1] Dass die Essäer Fleischkost überhaupt von ihren Mahlzeiten fern hielten, folgt mit Notwendigkeit aus ihrer radikalen Gegnerschaft gegen alle und jede Tieropfer. Dass des Josphus Beschreibung ihrer Lebenssitten dieses Punkts (also ihrer ἀποχὴ ἐμψύχων) nicht ausdrücklich gedenkt, kann als giltige Gegeninstanz gegen unsre Annahme nicht in Betracht kommen. Und noch viel weniger als dieses auf Josephus Bezug nehmende Argument e silentio kann der einmal von Philo (bei Euseb. Praep. ev. VII, 11, 8) erwähnte Umstand, dass zu den praktischen Beschäftigungen der Essäer auch Viehzucht gehört habe, als Beweis gegen das vegetarisch Geregelte ihrer Diät dienen (geg. Lucius, D. Essenismus, S. 56 f. und Schürer, Jüd. Gesch. 478).



Wohnsitzen der Essäer in Palästina sich vorstellig zu machen, da während der drei letzten vorchristlichen Jahrhunderte zuerst über das ptolemäische Ägypten, dann (seit etwa 200) über das seleucidische Syrien mächtige Ströme hellenischen Kulturlebens nach dem Land und Volke der Juden sich ergossen, die auch noch auf andren Gebieten als dem hier in Rede stehenden ihre assimilierende Einwirkung übten.

Mag betreffs dieser Abstammungsfrage manches in Dunkel gehüllt bleiben, auf jeden Fall ist was in den essäischen Gemeinden — deren Mitgliederzahl Philo und Josephus übereinstimmend auf etwa 4000 bestimmen — uns entgegentritt, mehr als eine blosse politische Partei oder eine religiöse Sekte oder Schule. Ihr genossenschaftliches Zusammenleben ist ein viel engeres und fester geknüpftes auch als der pythagoräische Bund. Sie bilden, zumal vermöge ihrer Gütergemeinschaft, ihrer gemeinsamen Mahlzeiten, ihrer strengen Gemeinde-Organisation und ihrer Vermehrung nicht auf dem ehelichen Fortpflanzungswege, sondern lediglich mittels Novizen-Aufnahme, ein Analogon zu den indischen Asketenvereinen oder Vihâras, von welchen sie sich aber freilich durch ihren Betrieb von Ackerbau, Viehzucht und mancherlei Gewerben, überhaupt durch ihr arbeitsames Verhalten unterschieden. Sie kommen in der That dem, was die ältesten Mönchsgenossenschaften der Christenheit darstellten, in mehr als nur einer Hinsicht nahe. Doch fehlt ihnen (abgesehen vom nicht-christlichen Charakter ihres Kultus) die monastisch strenge Klausur und das patriarchalische Verfasstsein unter Äbten bezw. Äbtissinnen. Auch gab es neben der entschieden ehefeindlichen Mehrheit der Sekte einen kleineren Zweig derselben, welcher in der Ehe lebte (Jos. B. J. II, 8, 13). Der Ähnlichkeiten mit dem christlichen Monachismus sind also manche bei ihnen vorhanden, doch steht denselben fast eine gleiche Zahl von Zügen, die ihren spezifisch jüdischen Charakter bezeugen, gegenüber.

Wie verhält sich nun das von Philo geschilderte Therapeutentum Ägyptens zu beiden, dem Essäismus und dem christlichen Mönchtum? Diese in jüngster Zeit viel umstrittene Frage könnte überhaupt kaum aufgeworfen werden, wenn

die Grätz-Luciussche Annahme von der nicht philonischen, sondern christlich-asketischen und erst ums J. 300 n. Chr. anzusetzenden Autorschaft des Büchleins „Vom beschaulichen Leben“ (*περὶ βίου θεωρητικοῦ*) begründet wäre. Der gefälschte Charakter dieser einzigen Quelle unserer Kenntnis von den unterägyptischen *θεραπευταί* oder *ἱκέται*, wäre er wirklich erwiesen, käme einer Beseitigung dieser angeblich jüdischen Genossenschaft aus der Reihe der geschichtlichen Existenzen gleich. Nicht als eine fromme Judensekte der ersten römischen Kaiserzeit, sondern lediglich als die Fiktion eines, die christlichen Asketen seiner Zeit künstlich um nahezu drei Jahrhunderte zurückdatierenden Mönchsschriftstellers, dem es gelungen wäre bereits den Eusebius (KJ. II, 16 f.) zu täuschen, müsste die Therapeutengemeinde an der Mareotis alsdann gelten.

Aber diese Fälschungshypothese, der in Folge des von E. Lucius (1789) an sie gewendeten Scharfsinnes auch Gelehrte wie Schürer (II, 863 f.) und Harnack (Artik. „Therapeuten“ in PRE²) beigepflichtet haben, ist hyperkritisch. Die Schrift „Vom contemplativen Leben“ kann kein anderer als Philo geschrieben haben. Gegen ihr Entstandensein erst in eusebianischer (oder gar in vor-eusebianischer) Zeit spricht

1) das Zeugnis der Handschriften;

2) die ganz und gar philonische Diktion, zu deren künstlicher Herstellung mittels zusammengeraffter Floskeln aus Philos ächtem schriftl. Nachlass es eines völlig beispiellos dastehenden Raffinements der Nachahmungskunst bedurft haben würde;

3) die chronologische und sachliche Unmöglichkeit, dass dem Fälscher, der doch spätestens um d. J. 300 zu setzen wäre, bereits fest organisierte christliche Cönobitengemeinschaften als Vorbilder für seine Fiktion zu Gebote gestanden haben sollten;

4) die Schwierigkeit, dass in dem von den Therapeuten gefeierten „siebenten Tage“ etwas anderes als der jüdische Sabbath zu verstehen sein sollte;

5) die noch viel grössere Schwierigkeit, den ausserdem von ihnen festlich begangenen 49. und 50. Tag etwa auf



Ostern als christliches Hauptfest, sowie die hierbei gehaltene, besonders feierliche Mahlzeit auf eine Oster-Agape zu deuten — während damit vielmehr aufs deutlichste eine jüdische Pentekostalfeier bezeichnet ist.

Das vereinte Gewicht dieser Gründe, wie sie teilweise schon Massebieau (1888), sowie jüngst mit durchschlagendem Erfolge F. C. Conybeare und P. Wendland vorgeführt haben, schlägt die Luciusschen Bedenken aus dem Felde. Gleichzeitig erweist es (s. bes. Nr. 1 u. 2) die Unhaltbarkeit des von H. Weingarten versuchten Plaidoyers für etwelchen von Philo zwar verschiedenen, aber doch jüdisch-hellenistischen Verfasser im vorgerückteren ersten Jahrhundert.[1]

Erscheint durch diese neuesten Untersuchungen das Bestehen eines unterägyptisch-jüdischen Asketenvereins unter dem Namen Therapeutai, d. i. Verehrer (Gottesverehrer) oder Hiketai, d. h. Beter (eigtl. Flehende) zu Philos Zeit im allgemeinen festgestellt, so fragt sich doch immer noch, ob alle einzelnen Züge der sie betreffenden Schilderung streng historischen Wert haben. Genaues geschichtliches Berichterstatten ist nicht Sache des phantasievollen Alexandriners; und zumal seinen moralphilosophischen und paränetischen Tendenzen zulieb pflegt er, unbekümmert um das Zutreffen des Thatbestands, die Farben oft mehr nur entsprechend dem beabsichtigten Effekt aufzutragen. Etwas von dieser idealisierenden

[1] Schon vor Conyb. und Wendland hatte M. L. Massebieau (Le traité de la vie contemplative, in der Revue de l'hist. des religions, 1888) Beachtenswertes gegenüber der Luciusschen Verdächtigung von DVC. vorgebracht; nur legte er allzu starkes Gewicht auf den Philosophencharakter der Therapeuten, der wohl jedenfalls zu dem von Philo erst Erdichteten gehört (vgl. unten). Weiterhin waren es A. Dietrich (Nekyia, 1893, S. 222), sowie Wendland in einigen kleineren Vorgängern der genannten Monographie z. B. (auch „Die Essäer bei Philo“ JPTh. 1888), welche für die Ächtheit des uns beschäftigenden Traktats eintraten. In seiner neuesten Arbeit (erschienen im 22. Suppl.-Bd. der Jbb. f. klass. Philol. und daneben sep.) ergänzt Wendland den von Conybeare mit glücklichem Erfolge geführten Traditionsbeweis zugunsten Philos als des Verfassers auf mehreren Punkten. Insbesondere thut er auch die Unhaltbarkeit jenes Weingartenschen Versuches dar, den Traktat zwar dem jüdisch-hellenist. Schrifttum des 1. Jahrhunderts, aber einem von Philo verschiednen Vertreter desselben zuzuweisen. Damit begegnet er denn auch den mit der Weingartenschen verwandten Hypothesen von Benn (Acad. 1895, 21. Dez.) und Siegfried (DLZ. 1896, Nr. 5), welche irgend einen geschickten Nachahmer Philos aus der Zeit vor Euseb. die Schrift komponieren lassen.

Neigung scheint auch der hier in Rede stehenden Schilderung anzuhaften. Das an sich nur einen Verein frommer jüdischer Schriftgelehrten bildende Phänomen wurde durch sie wohl mehr oder weniger willkürlich zu einer philosophischen Genossenschaft umgebildet. Darin indessen wird dem philonischen Gemälde vom Thun und Treiben der „Verehrer“ oder „Beter“ jedenfalls Zutrauen zu schenken sein, dass es diese ihre Kultusübung zu der mehr praktisch gerichteten Lebenssitte der palästinischen Essäer als einen *θεωρητικός βίος*, ein Leben der Beschaulichkeit, in Gegensatz stellt (s. den Eingang, p. 471 etc.). Zu den charakteristischen Hauptäusserungen dieser Beschaulichkeit gehören: das Vorhandensein eines heiligen Gemaches oder einer Bet- und Meditier-Kammer (*σεμνεῖον*, *μοναστήριον*, p. 475 M.) in jeder ihrer Wohnungen; das anhaltende Verweilen in diesen Betkammern bis zum Sonnenuntergange; das dreitägige, ja sechstägige vollständige Fasten mancher von ihnen; das Begleitetsein ihrer höchst einfachen und vegetarischen (nur aus Brot, Salz, Ysop und Wasser bestehenden) Mahlzeiten mit Hymnengesang und philosophischen Gesprächen; das mit den männlichen Therapeuten wetteifernde Teilnehmen auch weiblicher Ordensmitglieder (Therapeutrides) — nämlich zumeist schon bejahrterer Jungfrauen, deren Wohnungen durch hohe Scheidewände von denen der Männer getrennt sind — am gemeinsamen Streben nach Weisheit; endlich der merkwürdige Vigiliengottesdienst (*ἱερὰ παννυχίς*) bei jenem grossen Hauptfest zur Pfingstzeit, dessen heilige Verrichtungen in einem gemeinsamen Chorgesang und Reigentanz, aufgeführt in Nachahmung jenes Reigens von Mose und Mirjam (2. Mos. 15) und fortgesetzt bis zum Sonnenaufgang, ihren Abschluss erreichen. — Das Moment des gemeinsamen Arbeitens, des Betriebs verschiedener Gewerbe etc. tritt in dem allem ebenso stark zurück, wie es bei den Essäern stark hervortritt. Der Asketismus erscheint verglichen mit dem der palästinischen Genossenschaft einerseits etwas verschärft, andererseits gemildert. Ersteres tritt auf diätetischem Gebiet besonders in jenem vieltägigen Fasten Einzelner zu Tage, desgleichen in der aquarischen, jeden Weingenuss ausschliessenden Einrichtung der



Festmahle. Letzteres macht sich bemerklich in der minder schroffen Bethätigung geschlechtlicher Askese, namentlich im kultischen Zusammenwirken der Frauen mit den Männern beim grossen Hauptfest. — Wesentlich jüdisch, auf dem Boden alttestamentlicher Traditionen erwachsen, ist doch auch hier alles, man darf fast sagen alles ohne Ausnahme.[1] Der Wochenfeiertag ist, so gewiss er den als Arbeitstagen geschilderten übrigen sechs erst nachfolgt, der Sabbath, nicht etwa der Sonntag; das grosse Pentekostalfest ist eine dem alttestamentlichen Pfingst- oder Erntedankfest frei und idealisierend nachgebildete Feier; die den frommen Betrachtungen zugrunde gelegten h. Schriften sind keine andern als die des A. Ts. Ferner sind jüdisch die Nebeneinander-Erwähnung von Azyma und von gesäuertem Brot (p. 484), die Mahlzeit-Ingredienzien Salz und Ysop, die solenne Aufführung des Mose- und Mirjam-Reigens. Nur bei Anwendung starker Willkür liesse sich in diesen Dingen der Apparat christlich mönchischer Lebensordnung und Kultusübung finden! Es ist alles jüdisch gedacht, jüdisch empfunden, jüdisch bezogen — allerdings hellenistisch-jüdisch, wie dies denn auf ägyptischem Boden, fern vom jerusalemischen Centralheiligtum und von den Einwirkungen des dortigen Priestertums, nicht anders sein konnte. Einige dem philosophisch vergeistigten Griechentum entlehnte Züge mag man wahrzunehmen geneigt sein; wie beim Essäismus, so könnte auch hier pythagorische, oder genauer orphisch-pythagorische Tradition eingewirkt haben. Aber es sind der Züge, welche auf das Eingreifen solcher Faktoren hindeuten, kaum mehr vorhanden als bei dem Parallelphänomen in Palästina. — Ob vielleicht einzelnes (z. B. das tagelange Eingeschlossensein in den *σεμνεῖα*, vielleicht auch das Institut der durch Scheidewände in eine Männer- und eine Weiberabteilung geschiedenen Asketenwohnungen) auf das Vorbild ägyptischer Serapis-Asketen (vgl. oben, S. 96) zurückzuführen wäre, dürfte noch näherer Untersuchung unterliegen können.[2] Unbedingt nötig ist die

[1] Vgl. hier namentlich Wendland, S. 748 ff.

[2] Schon im vor. Jahrhundert versuchte P. E. Jablonsky (in s. Opuscc. I [1804], S. 287 f.), unter Bezugnahme auf den Stoiker Chai-

Hereinziehung solcher ägyptischen Elemente wohl nicht. Man kommt mit der Annahme jenes gräzisierenden Judaismus, wie Philo ihn überhaupt theoretisch wie praktisch vertrat, vollkommen bequem aus. Nur muss auf etwaige bestimmte Scheidung des in der Wirklicheit und des nur in Philos Phantasie Vorhandenen verzichtet werden. Denn anderweite Quellen zum Studium der Erscheinung als das kleine, wahrscheinlich als Fragment eines umfänglicheren Werks (s. o.) auf uns gekommene Schriftchen fehlen uns einstweilen.

Mit den Anklängen des Inhalts von D. V. C. ans christliche Mönchtum ist von jeher viel Missbrauch getrieben worden. Eusebius meinte — phantastisch und unchronologisch genug — die Beschreibung Philos gelte den in asketischer Zucht und Beschaulichkeit lebenden Urchristen Ägyptens, den Neubekehrten des Evangelisten Markus! Fast alle späteren Vertreter des katholisch-kirchlichen Standpunkts, mit alleiniger Ausnahme des Photios, dessen Scharfblick (cod. 104) den spezifisch jüdischen Charakter des Therapeuteninstituts erkannte, sind ihm darin gefolgt. Dagegen hat die in den Spuren der modern-jüdischen Historiker Grätz und Jost einhergehende Reihe neuerer Kritiker, gleichfalls auf der Annahme des Mönchsartigen der geschilderten Sekte fussend, gerade die entgegengesetzte Folgerung gezogen. Ein christlicher Bewunderer der Anfänge des unterägyptisch-christlichen Asketentums hat nach ihrer Meinung betrügerischerweise die Rolle Philos gespielt! Die eine Annahme ist so grundlos wie die andere. Es scheint, als ob insbesondere der Ausdruck *μοναστήριον*, womit Philo die Meditier-Zelle oder Betkammer der Therapeuten zweimal (p. 475 und 476) bezeichnet, in dem einen wie im anderen Falle die optische

remon bei Porphyr. De abstin. IV, die Annahme wahrscheinlich zu machen: Philonem longe plurima, quae Therapeutis suis tribuit, ex institutis sacerdotum Aegyptiorum deprompsisse. Ähnlich neuerdings, mit z. T. besserer Begründung, Delaunay, Moines et Sibylles dans l'antiquité Indo-grecque, Paris 1874; W. Bestmann, Gesch. d. christl. Sitte, I (Nördlingen 1880), S. 130—145, sowie namentlich Wendland, D. Therap. etc. S. 753—756. Der letztgenannte dürfte damit, dass er den Philo auf jenen Chairemon polemischen Bezug nehmen lässt, wohl das Richtige treffen. Zugleich vermeidet er Bestmanns Irrtum, der die Therapeuten geradezu zu ägypt. Priestern machen wollte. Vgl auch C. Weymann im Hist. Ib. d. Görres-Ges. 1896, II, 413 f.



Täuschung, kraft deren man regelrechte Mönche und Nonnen hier geschildert fand, veranlasst habe. Für den unbefangenen Leser des Berichts ist der vorchristlich-jüdische Charakter des Inhalts der Schilderung klar genug. Dass aber thatsächlich manches in den Einrichtungen und Bräuchen des morgenländisch-christlichen Mönchtums den Therapeutensitten, wie D. V. C. sie beschreibt, nachgebildet und so der Schein der Ähnlichkeit zu wirklicher Ähnlichkeit fortgebildet wurde, kann im Hinblick auf die Stellungnahme eines Euseb., Epiphanius, Hieronymus und anderer angesehener Väter zu der Sache nicht Wunder nehmen. Schon der Sprachgebrauch, kraft dessen seit den Zeiten eines Pachomius und Athanasius der Name *μοναστήριον* zur stehenden Hauptbezeichnung teils für Einsiedlerzellen teils für Cönobitenwohnungen wurde (vgl. die von Conybeare p. 211 zusammengestellten Belege), kann auf solcher Nachbildung beruhen. Nicht minder das bis in die ägyptische Urzeit der christlich-monastischen Entwicklung zurückreichende Institut der Doppelklöster; nicht minder manches in der klösterlichen Tageseinteilung, der Vigilienfeier, der Mahlzeiten-Ausstattung, u. s. f. Sogar der höchst bedenkliche Ritus des nächtlichen Chorreigens, und mit ihm jener Name „Hiketai" ist, wie die Darstellung der byzantinisch-mittelalterlichen Mönchsgeschichte zu zeigen haben wird, später wieder aufgetaucht.

---

Ein Rückblick auf die Entwicklung des Asketismus in Israels vorchristlicher Geschichte zeigt, dass auch hier ähnlich wie bei den Griechen und Römern, nur in kleinerem Maassstabe, gegen den Beginn der christlichen Zeit eine beträchtliche Steigerung der betr. Bestrebungen und Erscheinungen sich herausstellt. Im Patriarchenzeitalter ist, abgesehen von Abrahams Einführung des Beschneidungsritus (1. Mos. 17) — wodurch aber nur die damals bereits dem Kindesalter entwachsenen Familien- und Gesinde-Angehörigen desselben als durch einen Akt schmerzhafter Kasteiung betroffen

wurden, während der Brauch für die jüngste Generation u. für die spätere Nachkommenschaft eine solche Bedeutung ganz verlor (vgl. oben, S. 80 ff.) — von Verrichtungen und Überlieferungen, die unter den Gesichtspunkt des Asketischen fallen könnten, überhaupt nicht die Rede. Mosis Gesetzgebung legte dem Volke das Joch komplizierter Speise- und Reinigkeitssatzungen auf, deren Befolgung aber, auf Grund nationaler Gewöhnung und allgemeiner Landessitte, ihm bald genug zur andren Natur ward, sodass nur derartige Kultusakte besonderer Art, wie ausserordentliche Bussfasten, oder wie das jährliche Sühnfasten des langen Tages, oder wie die Übernahme von Nasiräatsgelübden u. dgl., die Bedeutung religiöser Zuchtmaassregeln von strengerer Art behielten. Erst der in nachexilischer Zeit durch pharisäische Schriftgelehrsamkeit um das Gesetz herum gezogene Zaun bewirkte, dass eine durchs ganze Jahr hindurch geübte asketisch strenge Lebenshaltung seitens weiterer Kreise bethätigt wurde. Aber zur allgemeinen Volkssitte entwickeln die neuen Übungen sich nicht. Eine mächtige antipietistische Partei unter Führung eines einflussreichen weltlich gesinnten Priesteradels stemmt sich ihnen entgegen. Nur in der Stärke von etlichen Tausenden behauptet sich auf palästinischem Boden ein durch superlative Strenge seiner Enthaltungen den Asketismus der Pharisäersekte noch übertreffender Verein mystischer Esoteriker, dem eine ähnlich geartete, jedoch mehr kontemplativ als praktisch gerichtete Genossenschaft in Unterägyptens jüdischer Diaspora ergänzend zur Seite tritt. Bei diesen spätjüdischen Vorbildern des christlichen Cönobitismus fehlt keine der charakteristischen Kasteiungsmethoden und Frömmigkeitsübungen, die der asketische Bussgeist, wo immer er zu voller Entfaltung gelangt, zu bethätigen pflegt (vgl. oben, Einl.). Diätetisch, geschlechtlich und häuslich, unter mancherlei Gebets-, Kontemplations- und Reinigungsakten und unter Verzichtleistung auf irdischen Eigenbesitz bethätigen diese Genossenschaften berufsmässiger Asketen des Gesetzesvolks ihr kathartisch-mystisches Streben.

Nur Einen charakteristischen Zug im Gesamtregister heidnischer Büsser-Traditionen: die gewaltsame Körpermishandlung durch selbstzugefügte Wunden, Gliederverstümmlungen oder sonstige Akte religiöser Raserei, hat Israels Asketik stets mit Strenge ferngehalten. Das Sichritzen nach der Weise der Baalspfaffen, verpönt schon in Mosis Gesetz (3. M. 19, 27 f.), mag in Fällen schmerzvollster Trauer um Verstorbene hie und da ausnahmsweise geübt worden sein (Jerem. 16, 6), blieb aber im allgemeinen wohl den heidnischen Nachbarvölkern (z. B. den Philistern und Moabitern, Jer. 47, 5; 48, 37) überlassen. Es hat unter den asketischen Traditionen des Judenvolks niemals, weder vor noch nach dem Exil, eine legitime Rolle gespielt. In Bezug auf Fernhaltung von Exzessen dieser Art hat Israel stets, ähnlich wie im Punkte strenger Sabbathfeier oder Schweinefleischenthaltung, erfolgreiche Selbstzucht geübt. Sein Ehrenschild ist frei geblieben von den hässlichen Makeln blutiger Raserei wider das eigene Fleisch, wovon selbst Hellas und Rom, die Träger der höchsten Civilisation in der alten Welt, niemals ganz loszukommen vermochten.

## II.

# Die christliche Askese vorreformatorischer Zeit

oder

## die Periode der christlichen Klosterheiligkeit.

(Sozial-Askese in cönobitischer Form.)

### Einleitender Überblick:

Die Urgestalt des Christentums und die Askese.

Das Christentum ist eine Religion nicht des Asketismus, sondern des Glaubens und der Liebe. Als ein sanftes Joch und eine leichte Last hat es den Menschen weder Kasteiungen geboten, noch ein neues Gesetz gebracht nach Art des mosaischen. Gläubiges Ergreifen des im Sohne Gottes der sündigen Welt geschenkten Heils, liebende Nachfolge Jesu auf dem Wege des Kreuzes, getrostes Hoffen auf die himmlische Seligkeit bilden den Inbegriff dessen was es vom Menschen fordert. Dennoch hat diese Religion der Innerlichkeit und der Herzenshingabe an Gott gewaltigere Kraftwirkungen des Asketismus, zumal des genossenschaftlich organisierten, erzeugt, als alle früheren Religionen. Zur welthistorisch bedeutsamen Potenz wird die Askese überhaupt erst auf dem Boden der christlichen Geschichte. Alles im bisherigen von uns betrachtete war Vorgeschichte. Ihre Geschichte, ihr voll entfaltetes Dasein und Wirken, ihre internationale Selbstbethätigung, ihr bildendes und umbildendes Eingreifen ins Ganze der menschlichen Kulturentwicklung beginnt die Askese erst,



seitdem der Geist des Christentum sich ihrer bemächtigt hat, zu erleben.

Worauf beruht das? Eignen etwa dem Christentum trotz jenes innerlichen und idealen Charakters, gewisse Motive und Impulse zu selbstquälerischem Thun? Hat etwa Christus, oder haben die Apostel Weltflucht gepredigt mit so einseitiger Energie und so schneidendem Nachdruck, dass aus ihrem kirchengründenden Thun Wirkungen hervorgehen mussten, die den Asketismus selbst der Buddhareligion in Schatten stellten?

In Christi Heilspredigt ist nichts enthalten, was einer asketischen Busszucht als oberstem, alles in sich begründenden Lebenszwecke das Wort redete. Auch das Leben, das er gelebt hat während seiner gemeindegründenden und öffentlich lehrenden Wirksamkeit, war kein Leben, dem nur der Asket nachleben könnte. Allerdings gieng dem Eintritt ins öffentliche Lehrwirken ein vieltägiges Alleinsein mit Gott in der Wüste, verbunden auch mit anhaltender Nahrungsenthaltung, vorher. Aber dieses Wüstenleben war für ihn nur Durchgangspunkt, nicht Lebensziel. Es war anders bei ihm als bei seinem prophetischen Herold und Wegbereiter, dem ein Leben der Kasteiung und der Enthaltung für die Dauer seines Erdendaseins auferlegt war (Luc. 1, 15. 80; Matth. 3, 4, 16). Dem HErrn diente die vierzigtägige Einsamkeit und Kampfeszeit lediglich zur Bereitung auf sein nachfolgendes Messiaswirken. Damit er als Erster „durch Geduld laufe in dem uns verordneten Kampfe“ und zum glorreichen, mit Preis und Ehre gekrönten Anfänger und Vollender des Glaubens für die Seinen würde (Hebr. 12, 1 f. vgl. 2, 9), hat er in stiller Ferne vom unruhigen Treiben der Welt, unter Anfechtungen leiblicher und geistiger Art, sich bereiten gemusst und auch hier schon, „obwohl Sohn, den Gehorsam erlernt an dem, was er litt“ (Hebr. 5, 8). Sein nachmaliges Leben im Fleische erscheint als ein Leben zwar ohne Sünde, aber auch ohne Büssungen, wie sündebewusste Menschen sie sich anthun. Er wohnt gleich Anfangs einem frohen Hochzeitsmahle als freundlicher Mehrer der Festfreude bei (Joh. 2, 1—11); er nimmt auch in der Folge an manchem gastlichen

Mahle Teil, sogar „bei Zöllnern und Sündern“ (Matth. 9, 10 f. vgl. Luk. 7, 36 ff. 14, 1 ff). Er scheut nicht die üble Nachrede hämischer Gegner, die ihn als „Fresser und Weinsäufer“ verlästern (Matth. 11, 19); er findet es selbstverständlich, dass seine Jünger, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist, nicht fasten können“ (Matth. 14, 15; Mark. 2, 19); er wird eben diesen Jüngern gegenüber sogar zum Schutzredner des Luxus, sofern er ihren Tadel einer verschwenderischen Ehren- und Liebesbezeugung, die man ihm angethan, als unberechtigt zurückweist (Mark. 14, 4 ff; Matth. 26, 8 ff). — Allerdings übt er Selbstverleugnung und ernste Hingebung an seinem Heilandsberuf bis zu dem Grade, dass er als ein Menschensohn umherzieht, der „nicht hat, wo er sein Haupt hinlege“ (Matth. 8, 20), dass er demgemäss Gemeinsamkeit im Thun des Willens Gottes für ein stärkeres Band der Zusammengehörigkeit erklärt als die natürlichen Familienbande (Mark. 3, 32—35; Luk. 8, 20 f), dass er eben deshalb erklärt: des Menschen Sohn „ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und sein Leben gebe zu einer Erlösung für viele“ (Matth. 20, 28). Aber nicht asketischer Eifergeist oder Ehrtrieb ists, dem dies alles entspringt, sondern Liebe, eitel Liebe zu den Brüdern und aufopfernde Hirtentreue (Joh. 10, 16; 15, 10). Und wenn er dem entsprechend von den Seinen fordert, dass sie ihm nachfolgen sollen auf dem Kreuzeswege (Matth. 10, 38; 16, 24), dass auch sie alles Irdische, was ihnen teuer und wertvoll, lassen und preisgeben sollen (der reiche Jüngling!, Matth. 19, 21), dass auch ihr Schatz im Himmel sein (Matth. 6, 20), auch ihr Leben als ein Leben stetiger Selbstverleugnung und gründlicher Absage von allem Irdischen geführt werden soll (Matth. 10, 37 f. Luk. 14, 26), so ist das alles nicht als asketische Satzung gemeint, sondern als Liebesgebot. Die Liebe, womit er die Seinen bis ans Ende geliebt hat, soll auch ihre Liebe sein (Joh. 13, 2. 15; 15, 9 ff.).

Nach diesem Haupt- und Grundgebot der Liebe bestimmt und versteht sich alles, was der HErr in Bezug auf Asketisches, — sei es wirklich oder nur scheinbar Asketisches — jemals gesagt hat. Es liegen einige Aussprüche von ihm



vor, die in der That ein relatives Recht und einen gewissen Wert sittlicher Übungsakte konstatieren. Vom Fasten redet er in der Bergpredigt als von einem dem Gebete (nach älterer jüdischer Überlieferung) parallelen und ähnlich gearteten Akte der Selbstzucht, dessen Ausübung er nicht an sich, wohl aber in pharisäisch-heuchlerischer Entartung verwirft und verbietet (Matth. 6, 16—18). Auch redet er von einem Fasten seiner Jünger aus Trauer um Ihn, den aus ihrer Mitte Weggenommenen, welches unausbleiblich einst stattfinden werde (Mark. 2, 20 u. Par.); desgleichen von einem mit Gebet verbundenen Fasten, ohne welches eine gewisse Art böser Geister nicht bewältigt werden könne (Matth. 17, 21). Aber in keinem dieser Fälle handelt es sich um unfruchtbare asketische Bravouren. Vielmehr ist jede dieser Enthaltungen — mag Busse oder Reue ob der Sünde, oder bitterer Trennungsschmerz oder seelsorgerliches Ringen im Gebet um eine vom bösen Geist geplagte arme Seele als damit verbunden gedacht sein — dem Wirken im Dienste des Reiches Christi unterstellt gedacht. Nur soweit sie dem Leben in der Liebe dient, erscheint die Enthaltung als notwendig und als mit sittlichem Wert begabt. — Mit jenem harten Worte von denjenigen, „die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen“ (Matth. 19, 12) verhält es sich nicht anders. Diesen Ausspruch mit dem jugendlichen Feuergeist Origenes als buchstäblich gemeint zu denken würde eine schwere Verirrung sein — gleichwie die bei der Skopzen-Sekte übliche Herleitung einer Selbstentmannungs p f l i c h t aus der Stelle auf verbrecherisches Thun hinausläuft. Aber nicht einmal eine E m p f e h l u n g asketischer Continenz ist es, was der jedenfalls bildlich gemeinte Ausdruck εὐνούχισαν ἑαυτούς bezweckt. Sondern nur die Thatsache, dass es um des Himmelreichs willen sich selbst der Ehelosigkeit Weihende gegeben habe und noch gibt, will der HErr hier betonen. Der Ausspruch ist weder als evangelischer „R a t s c h l a g“ noch als G e b o t des Verharrens im unbeweibten Stande zu verstehen, sondern lediglich als eine nachdrückliche E x e m p l i f i k a t i o n. Auf das Beispiel solcher, die dem Himmelreiche zulieb sich den Zwang des Ledigbleibens auferlegen, wird vom HErrn

hingewiesen in der Absicht, den Grad der Stärke, bis zu welchem die volle Hingebung an die heilige Sache des Gottesreiches sich auswirken könne und eventuell müsse, anschaulich zu machen.

Und wie der HErr, so seine Jünger. Von ihnen sind zwar einige, durch ihre der Ehe grundsätzlich fernbleibende Lebenshaltung, zu praktisch-asketischen Vorbildern für ähnlich gerichtete Christen nachmaliger Zeit geworden. Aber schon in Bezug hierauf ist es als charakteristisch hervorzuheben, dass gerade das Apostelhaupt, der anerkannte Führer der Zwölfzahl judenchristlicher Urapostel, dem Asketenstande nicht angehört hat; sein Zusammenleben mit einer Gattin ist, wie für seine jüngeren Jahre durch (Mark. 1, 30) indirekt, so für später durch (1. Kor. 9, 5) direkt bezeugt. — Innerhalb des die Urapostel umgebenden weiteren Apostelkreises stehen auf judenchristlicher Seite Jakobus der Bruder des HErrn, auf heidenchristlicher Paulus, jeder in seiner Art, als Vorbilder eines Lebens voll Selbstverleugnung und asketischer Entsagung da. Aber nicht einmal sie beide lassen sich mit voller Bestimmtheit als Repräsentanten einer jungfräulichen Continenz (im Sinne von Offb. 14, 4) betrachten. Nur von Paulus steht es auf Grund seines Selbstzeugnisses (1. Kor. 7) unbedingt fest, dass er nie ehelich geworden. Für Jakobus kann man aus jenem schon berührten Pauluswort (1. Kor. 9, 5) — wo auch die Brüder des HErrn als Beispiele von beweibten Jüngern genannt sind — wenn nicht mit absoluter Sicherheit, doch mit einiger Wahrscheinlichkeit die gegenteilige Annahme herzuleiten versuchen. Dass Hegesipp den Jakobus als einen Nasiräer vom Mutterleibe her schildert, der des Wein- und Fleischgenusses ebenso wie der Haarschur und des Gebrauchs von Salböl und Bädern sich enthielt (s. Eus. K.G. II, 23), bedingt nicht notwendig die Annahme seines steten Beharrens im jungfräulichen Stande (vgl. oben S. 117). Die weitgehende Verähnlichung mit essäischer Lebenssitte in dem Hegesippschen Bericht muss nicht betreffs aller ihrer Einzelheiten als auf sicherem historischen Grunde ruhend genommen werden. Jedenfalls fehlt im Übrigen jede Spur eines geschichtlichen Zusammenhangs der



jerusalemischen Urkirche mit dem Essäertum. Die Gütergemeinschaft dieses letzteren war von durchaus andrer Art als das „Alles gemein haben" der Urchristen; seine priesterlich geweihten Mahlzeiten, sein Waschungsceremoniell, seine Gebete zur Sonne hin haben mit dem Brotbrechen der ersten Christen, mit der Apostellehre und dem Gebet im Namen Jesu (Apg. 2, 42; 4, 32 ff.) nichts zu thun.

Deutlicher noch als durch ihre Lebenshaltung zeigen die Apostel durch den ethischen Lehrgehalt ihrer Reden und Schriften, dass des HErrn freie und milde Stellung zu den Problemen der Sinnenzähmung und Fleischesabtötung auch die ihrige ist. Übereinstimmend mit Petrus erklärt beim Apostelkonvent selbst Jakobus sich gegen die Auflegung des Gesetzesjochs auf der heidenchristlichen Jünger Hälse — allerdings nicht ohne wenigstens einige Beschränkungen im Sinne levitischer Reinigkeit für dieselben zu beantragen (Apg. 15, 13 ff.). Aber über dasjenige Maass des treuen Haltens am Gesetze, wie auch Christus es gehandhabt und gefordert hatte, gehen diese Jakobus-Anträge nicht hinaus; wie denn auch jener speziell an Paulum gerichtete Vorschlag, betreffend dessen Beteiligung an einer Gelübde-Ableistung etlicher Judenchristen, mit Leichtigkeit die Zustimmung des Heidenapostels erlangt (Apg. 21, 24 ff.). Und man lese nur die auf Weltentsagung und christliche Gehorsamsübung bezüglichen Abschnitte der Jakobus-Epistel: sie besagen nicht wesentlich anderes als der ethische Lehrgehalt der Bergpredigt, an deren gnomische Diction die des Briefes überhaupt bemerkenswerte Anklänge darbietet. Es hiesse den Sinn der wider die weltliebenden und hartherzigen Reichen gerichteten Schlussmahnung (Jak. 5, 1—6) gröblich missdeuten, wollte man darin essenischen Abscheu gegen Güterbesitz überhaupt oder ebionitisch verbitterte Sozialtendenzen ausgedrückt finden. Die Stelle fällt über Wesen und Wert eines rein irdisch gesinnten Standes der Reichen kein anderes Urteil, als auch der HErr mehr denn einmal es gesprochen (Matth. 6, 31 f.; Luk. 6, 24—26; 16, 19 ff.). Überhaupt nimmt der Jakobusbrief zur Fleischeslust und zum hoffärtigen Wesen gottfeindlicher Weltkinder keine andere Stellung ein als Johannes

(1. Joh. 2, 16 f.; vgl. Offb. 3, 17; 22, 15) oder Petrus (s. 1. Petr. 2, 11 ff., 4, 3 ff.) oder Paulus (Röm. 13, 12 ff.; Gal. 5, 16 ff.; Eph. 5, 3 ff.; 1. Tim. 6, 9 f. 19 f.) dies thun. Von einer vom paulinischen Glaubensbegriff abweichenden Lehre des Jakobus vom Glauben mag man reden dürfen: die Moral der beiden grossen Apostelhäupter ist ganz und gar die gleiche, die lichte Sonne des königlichen Gebots der Liebe (Jak. 2, 8; Röm. 13, 4) strahlt beim Einen wie beim Anderen in voller Wärme. Gerade das asketische Element in den paulinischen Schriften, die in den Schlussparänesen ziemlich regelmässigen Abmahnungen von Welt- und Fleischesdienst, die Forderung voller und ganzer Hingebung an die Sache des HErrn — das alles besitzt seine genauen Parallelen bei Jakobus.

Man hat von einem Hinausgehen Pauli über das vom HErrn vertretene Maass asketischer Strenge geredet, hat geurteilt: „Die Abtötung des Fleisches trete bei dem Apostel stärker hervor als bei Jesus" (Wellhausen, Isr. u. jüd. Geschichte, 2. Aufl.. S. 354). Wir glauben nicht, dass ein Berechtigungsgrund hiezu vorliegt. Paulus — der griechisch, auch griechisch-philosophisch gebildete Jünger Christi — hat dennnoch nicht das Mindeste von stoischem oder pythagoräischem Asketismus in die evangelische Lebensansicht seines Herrn und Meisters, die er voll und ganz vertritt, hineingetragen. Die einzige Stelle, wo er über Jesum hinauszugehen scheinen könnte, ist die den Gegensatz zwischen ehelichen und jungfräulich lebenden Gliedern der Gemeinde betreffende Ausführung in 1. Kor. 7. Durch ihr „Ich wollte aber lieber, alle Menschen wären, wie ich bin" (V. 7) und ihr „Welcher verheiratet, der thut wohl, welcher aber nicht verheiratet, der thut besser" (V. 38) scheint diese Ausführung in der That ein consilium evangelicum des Ehelosbleibens zum Ausdruck zu bringen, sie scheint das „Wer es fassen mag, der fasse es" von Matth. 19, 12 im Sinne einer noch weltflüchtigeren und strenger asketischen Lebensansicht als die dort sich kundgebende fortzubilden. Aber in Wirklichkeit ist doch auch hier nicht der Jünger über seinen Meister! Was die Stelle zugunsten des Ehelosbleibens entwickelt, lauft doch nur auf eine starke und dringende Vertretung



der Interessen des Gottesreichs gegenüber irdisch-selbsüchtiger Gesinnung hinaus. Die individuelle Freiheit der Einzelnen will der Apostel ebensowenig beeinträchtigen, wie der HErr. Man vergleiche nur das „Nicht alle fassen das Wort" in Matth. 19, 11 mit dem: „Nicht dass ich euch einen Strick an den Hals werfe" 1. Kor. 7, 35. Der Unterschied zwischen Solchen, denen die Gabe der Continenz behufs leichterer und ungeteilterer Hingabe an die Gottesreichssache verliehen ist, und zwischen Solchen, denen dieselbe fehlt, wird durch den einen wie durch den andren Ausspruch hervorgehoben. Die längere Ausführung des selber als Cölebs lebenden Paulus dient dem gewaltigen Herrnwort von den freiwillig um des Himmelreichs willen Sich verschneidenden zum Kommentar — ähnlich wie Gal. 5, 16—24 zu dem Wort vom „Aufsichnehmen des Kreuzes" (Matth. 10, 38 u. Parall.) sich als Kommentar verhält. — Allerdings lauten manche der auf die Fleischesabtötung bezüglichen Worte des Apostels (wie Röm. 6, 6; 8, 13; 1. Kor. 9, 27; Kol. 3, 5 etc.) hart und streng. Aber um seine gesamte ethische Welt- und Lebensansicht richtig zu erfassen, gilt es nicht nur diese, sondern auch die milden, den Geist voller evangelischer Freiheit atmenden Aussprüche sich zu vergegenwärtigen. Es gilt sich zu erinnern an 1. Kor. 6, 12 und 10, 23 („Ich habe es zwar alles Macht" etc.), an 1. Kor. 7, 20 ff.; 9, 4 ff.; an Gal. 5, 1; Röm. 14, 2 ff., Eph. 5, 28—29 (ein aller neuplatonischen Naturverachtung und ungesunden monastischen Cölibatsschwärmerei besonders nachdrücklich entgegentretendes Wort) u. s. f. Für den, der beide Reihen von Aussagen des Apostels sorgfältig gegeneinander abwägt, die strengen und die linden, resultiert doch ganz die nämliche Stellung desselben zu dem uns beschäftigenden Problem, wie Christus sie festhält.

Nach dem allem kann der Grund für den unerhört grossen und mächtigen Aufschwung, den die Entfaltung des asketischen Prinzips erst innerhalb der Geschichte des Christentums genommen hat, nicht im Wesen des Christentums oder dessen ursprünglichem Lehrgehalt gesucht werden. Jedenfalls ist es nicht dieses allein, worauf man den welthistorisch grossen und einflussreichen Kraftwirkungen des christlich-asketischen

Geistes zurückzuführen hat. Sondern es wird unterschieden werden müssen zwischen solchen Kraftleistungen christlicher Heroen der Entsagung und Fleischeskreuzigung, die dem christlichen Glaubensgeiste selbst entstammen, und zwischen solchen, die sich von fremden Einflüssen herschreiben. Die christliche Askese-Geschichte ist kein einfaches, sondern ein kompliziertes Phänomen. Zu jener willigen Nachfolge auf dem Kreuzeswege, welche die Jünger kraft ächt christlichen Glaubensgeistes ihrem Heiland leisteten, zu jenem „Betäuben und Zähmen des Leibes", wie Paulus es übte, zu dem apostolischen „Kämpfen und Widerstehen bis aufs Blut" gegen die Sünde (Hebr. 12, 4; vgl. 1. Petr. 5, 9; Jak. 4, 8; Eph. 6, 12 ff.), ist ziemlich frühzeitig ein fremdes Element hinzugetreten, das die reinere Glaubensgrundlage des Streitens und Leidens mit Christo allgemach modifizierte, und neue, eher weltlich und fleischlich als geistlich geartete Impulse hinzutrug. Schon in den beiden ersten Jahrhunderten nach der Apostel Zeiten regt sich dieses, teils hellenisch-philosophischer, teils orientalisch-religiöser Überlieferung entstammende Element auf einzelnen Punkten sowohl des praktisch-christlichen Lebens wie des theologischen Lehrens. In ungehemmter Kraft und voller Stärke, gleich einem entfesselten Strom, braust es seit dem Konstantinischen Zeitalter in die Kirche herein. Die in ihrer Hierarchie und Verfassung, ihrem Kultusleben und vielfach auch ihrer theologischen Lehrweise mit dem hellenisch-römischen Geist in engere Verbindung getretene Kirche sieht nun sich veranlasst, die nämliche enge Verbindung mit diesem Geiste auf dem Gebiete des asketischen Büsserlebens und Tugendstrebens herzustellen. Den seither in dieser Richtung wirksam gewesenen Impulsen werden daher neue, und zwar vielfach solche ausserchristlichen Ursprungs substituirt. Die apostolischen Vorbilder genügen nicht mehr, man verlangt nach stärkeren Reizmitteln. Philos Idealschilderung der jüdischen Therapeuten wird zum Vorbild für christlich-asketisches Genossenschaftsleben. Bald aber genügen derartige Ideale nicht mehr; man fängt an bei den Serapis-Inclusen Ägyptens, bei den nacktgehenden Kynikern Kleinasiens und Griechenlands, bei den Phallobaten von Hierapolis



in die Schule zu gehen. Die ostasiatisch-buddhistischen Vorbilder sind bald, auch ohne dass ein direkter Kontakt mit ihnen stattgefunden, erreicht. Ja binnen kurzem werden sie und wird alles Verwandte in den Religionsbildungen des Orients weit überholt. Fast jedes Jahrhundert bringt neue, zu den früheren als Steigerungen sich verhaltende Methoden der Kasteiung, und kein Jahrhundert bis herab zum 16., ja zum 17., entbehrt der grossen, bald in dieser bald in jener Richtung sich schöpferisch erweisenden Erscheinungen sowohl im Individual- wie im Gemeinschaftsleben des kirchlichen Asketismus.

Vergegenwärtigen wir uns den Prozess in vorläufiger kurzer Übersicht.

Den ersten Grund zum gesteigerten Askeseleben der Kirche legen um den Anfang des 4. Jahrhs. die ägyptischen Mönchsväter Antonius und Pachomius, unter deren Vortritt der Übergang vom einsiedlerischen Wüstenleben zum Cönobitismus sich zuerst vollzieht. In ihren Fusstapfen sieht man die teils auch im Nillande, teils in Palästina, Syrien, Kleinasien, Italien und Gallien wirkenden Mönchsorganisatoren der nächstfolgenden Generationen einhergehen. Während unter ihrer Einwirkung die Formen und Methoden des genossenschaftlichen Betriebs der Askese sich stetig mehren und namentlich im Orient zu üppiger Überfülle, verbunden auch mit bedenklichen Entartungserscheinungen, anschwellen (4. und 5. Jahrhundert), beginnt auf dem Boden des abendländischen Mönchtums mit dem Anfang des 6. Jahrhunderts eine Reaktion im Sinne nüchternerer und praktisch nutzbringenderer Gestaltung der Aufgaben und Funktionen des Klosterwesens. Durch das gesetzgeberische Wirken der Benedikt, Cassiodor, Cäsarius, Columba und Columbanus wird während eines etwa hundertjährigen Zeitraums (ca. 520—615), welchen man die Reformationsepoche der christlichen Mönchsgeschichte nennen kann, eine heilsame Saat ausgestreut, die in den nächstfolgenden Jahrhunderten aufgeht. Insbesondere auf dem Gebiete des kirchlichen Missionswirkens erwachsen nun erfreuliche Früchte eines zwar streng disziplinierten, aber genial vorwärts strebenden und eine Reihe volkstümlicher 520-615

Grössen (wie Aidan, Willibrord, Winfrid, Anschar etc.) erzeugenden Klosterlebens. — Die barbarisch rohen und finstren Zustände vor der Kreuzzugsepoche und noch zu Anfang derselben wirken auch auf die klösterliche Sitte vielfach verwüstend ein. Ein Reformator nach dem anderen ersteht, ohne dass dem eingerissenen Verderben anders als in beschränktem Umkreis und mit nur vorübergehendem Erfolg gesteuert wird. Das Trost- und Hoffnungslose der Zustände ruft bald ungesunde Überspannungen, ja heidnischartig wilde Exzesse des asketischen Eifers hervor. Zu ehrwürdigen und in ihrer Art gute Frucht schaffenden Erscheinungen wie Gerhard von Brogne, Odo und Odilo von Clugny, Wilhelm von Hirschau, Norbert und vor allem Bernhard von Clairvaux, treten zerrbildartige Figuren hinzu, die in rigoristischem Übereifer das asketische Lebensideal auf bedauerliche Weise vergröbern. So im 11. Jahrhundert der von Petrus Damiani verherrlichte Geisslerheld Dominicus der Gepanzerte; so Bruno der Karthäuser als Urheber einer besonders im Punkte der diätetischen und der Wohnungsaskese ultra-rigoristischen Lebensordnung für seine Mönche; so die zahlreichen hart sich kasteienden Klausner oder Inclusen des Kreuzzugszeitalters; so im byzantinischen Klosterleben eben dieser Zeit die von Erzbischof Eustathius zurechtgewiesenen ultra-asketischen Schwärmer der Umgegend von Thessalonich, u. s. f. — Auch nachdem im 13. Jahrhundert in den Genossenschaften des Franciscus und des Dominikus der höchste Höhepunkt des christlich-monastischen Strebens und Schaffens erklommen worden, verschwinden ungesunde Auswüchse und Exzesse keineswegs. Im Gegenteil, sie vermehren sich ins Massenhafte. Wie jene Bettelorden das, früher etwa durch einzelne Klausner oder durch die Insassen der verhältnismässig nicht zahlreichen Konvente strengster Disziplin repräsentierte Armutsideal in höchster Steigerung zur verbreitetsten aller Formen des Askeselebens erheben und mit einer Art von Allgegenwart begaben, so vertausendfachen sich fortan auch die noch krankhafteren Erscheinungen des mittelalterlichen Büssertums. An die Stelle der vereinzelten Virtuosen des Flagellantismus, welche das 11. Jahrhundert anstaunte, treten im 13., 14. und



15. die nach Zehntausenden zählenden Geisslerscharen. Das Erfinden stets neuer Kasteiungsmethoden, das Aussinnen immer neuer und gewählterer Programme für vereinsmässigen Betrieb der Weltentsagung, das ehrgeizige Streben nach Überbietung alles früher an rigoristisch schroffen Institutionen Dagewesenen will kein Ende nehmen. Und dennoch kein Einhalt für die abwärtsgehende Bewegung des Ganzen! Dennoch ein durch nichts zu hemmendes Hintreiben zu der gewaltigen Katastrophe, die dem Monasticismus als kirchen- und weltbeherrschendem Prinzip überhaupt ein definitives Ende bereitet, ja für die namhafteren und einflussreicheren Kulturvölker neuerer Zeit ihn völlig aus der Reihe ihrer lebenskräftigen Existenzen tilgt.

Die durch zwölf Jahrhunderte hindurch sich erstreckende Entwicklung hat viel Grosses erzeugt, aber doch nur Einiges von b l e i b e n d grosser und von wahrhaft w o h l t h ä t i g e r Bedeutsamkeit. Neben solchen Kulturwirkungen von dauerndem Wert, wie sie die Orden Norberts, Bernhards, Franciscus, sowie die geistlichen Rittervereine der Schwertbrüder und des Deutschordens ins Leben gerufen, steht eine überwiegende Zahl von mehr oder weniger ephemer gebliebenen oder fast ganz nutzlos verlaufenen Bewegungen! Und zwar ist gerade das Hyperasketische, das Ungesunde und Übertreibende, das dem wilden Kasteiungswesen des Heidentums vorzugsweise ähnlich Sehende ohne dauernde Nachwirkungen geblieben. Dagegen haben die mit weiser Mässigung ins Leben gerufenen Bildungen mehr oder weniger dauernden Bestand erlangt. Man wird im Allgemeinen, hinblickend auf die ältere wie auf die der Neuzeit näherstehende Entwicklung des Askeselebens der Kirche urteilen dürfen, dass Elemente beiderlei Art in ihr vertreten sind: einerseits ächt christliche und in der Urgestalt unsrer Religion wurzelnde, andererseits von aussen in dieselbe eingedrungene — Produkte ihrer Beeinflussung durch Griechentum, Judentum, oder auch durch weder griechische noch jüdische Religionsüberlieferungen des Orients. Es ist auf den durch Christum gelegten Grund allerlei Material zu bauen versucht worden; neben Gold, Silber und Edelgestein von ächt christlicher Währung hat man Holz, Heu

und Stoppeln fremdländischen Ursprungs darauf gebaut. Zur Erzielung grossartiger, äusserlich glänzender und imponierender Effekte haben diese fremdartigen Beimischungen manches beigetragen, zur Hervorbringung dauerhafter und in Wahrheit segenbringender Wirkungen wenig oder nichts. Der richterliche Sichtungsprozess, wodurch das schlechte Baumaterial verzehrt, das edle, ächtchristliche aber bewährt und befestigt worden, gehört zum Teil schon der bisherigen Geschichte des Christentums an, zum Teil wird er sich künftig noch auswirken. Wie mit noch manchen anderen aus christlichen und aus nichtchristlichen Faktoren zusammengesetzten Gebieten der kirchlichen Gesamtentwicklung (z. B. auch denjenigen der Kunst, der philosophischen und theologischen Spekulation, des Kultus- und Verfassungswesens, etc.), so verhält es sich auch mit dem hier behandelten. Es umschliesst der zum Staunen und zur Bewunderung einladenden Erscheinungen nicht wenige, der als Fälschungen des genuin Christlichen zu beurteilenden eine bedauerliche Überzahl, der ächt christlichen nur eben so viele, als dem Geiste Jesu Christi und der apostolischen Urgestalt des Christenlebens konform sind.

Auf die obige Frage, worauf der eigentümliche Widerspruch zwischen Christi und der Apostel Lindigkeit und zwischen den länger als ein Jahrtausend hindurch in der christlich-kirchlichen Entwicklung sich vordrängenden (ja dieselbe als notorische Siegerin sogar über die ostasiatische Rivalin darstellenden) asketischen Kraftleistungen und Schroffheiten im letzten Grunde beruhe, dürfte hiermit vorläufig die richtige Antwort erteilt sein. Es wird der nun folgenden Spezialdarstellung obliegen, den verschiednen Äusserungen des christlich-asketischen Ringens und Strebens im Einzelnen näher nachzugehen. Auch den zumeist hervortretenden Erscheinungen der Individual-Askese wird dabei nach Gebühr Aufmerksamkeit zu widmen sein. Vor allem jedoch werden wir das asketische Vereinsleben, als die für die Entwicklung unsres Gegenstandes auf christlichem Boden zumeist charakteristische und gegenüber dessen ausserchristlichen Vorgängern neue Erscheinung (vgl. oben Einl., § 3) ins Auge zu fassen haben.

---



# A. Erster Abschnitt: Vorgeschichte.

## Die Zeit der ersten Liebe

(vom Apostolischen Zeitalter bis zum ersten Sichregen eines klösterlichen Koalitionstriebes auf dem Boden des platonisch-stoisch und philonisch beeinflussten Alexandrinismus; ca. 30—320).

### § 1. Die Hauptformen der Individual-Askese in der Kirche und bei den Gnostikern.

Lud. Thomassin, Traité des jeûnes de l'église, Paris 1680 (Traités hist. et dogmatiques, I). — E. Steitz, Der ästhet. Charakter des Fastens u. der Eucharistie in der alten Kirche (Th. St. Kr. 1859). — Gotth. Knapp, Über Fasten, Theol. Stud. aus Württemberg, 1881. — Farrar l. c. (oben, S. 113). — Linsenmayr, Entwickl. der kirchl. Fastendisziplin bis z. Konzil von Nicäa, München 1877. — F. X. Funk, D. Entwicklung d. Osterfastens (ThQuSchr. 1893, II).

Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons II, S. 183—193 u. 281—286. — Ad. Harnack, zu „Lehre der 12 Ap." c. 6, 8 und c. 11, 11 (Texte u. Unters. II, 1). — Bornemann, In investiganda monachatus origine quibus de causis ratio sit habenda Origenis (Progr.), Götting. 1885. — Winter, Die Ethik des Klem. v. Alex., Leipzig 1882. — Ludwig, Tertullians Ethik, Leipzig 1885.

R. A. Lipsius, Der Gnosticismus, sein Ursprung, Wesen u. Entwicklungsgang, Leipzig 1860. — Ad. Hilgenfeld, Ketzergeschichte d. Urchristentums, Leipz. 1884. — K. Kessler, Artik. „Mani, Manichäer" in PRE[2], IX. Auch dess. gröss. Monographie: Mani etc., Bd. I, Berl. 1889. — H. W. Brandt, Die mandäische Religion. Leipzig 1889 (vgl. d. Art. „Mandäer" von Kessler in PRE[2] IX).

Vgl. noch die Artikel „Fasten", „Jungfrauen" (Virginität) u. s. w. in den kirchl. archäolog. Encyklopädien. — Auch Gass, Bestmann, Luthardt in ihren geschichtl. Darstellungen.

Von den verschiedenen teils negativen teils positiven Äusserungen des individual-asketischen Triebs, wie wir sie in der Einleitung übersichtlich aufzählten, fehlen einige der apostolischen sowie der frühesten nachapostolischen Christenheit noch fast ganz. Das Gebiet der individuellen Enthaltungsaskese produziert wesentlich nur Proben von Kasteiung einerseits in diätetischer, andrerseits in sexualer Hinsicht, sowie im Zusammenhange mit letzterer von Kleider-Askese, d. h. von Vermeidung üppiger Tracht und unnötigen

Schmucks. Für die überlegte Ausübung einer gewaltsamen Körpermisshandlung (Verstümmelung) bietet der jugendliche Origenes (s. Eus. KG. VI. 2) das einzige namhafte Beispiel, und zwar ein von ihm selber nachmals bereutes und desavouiertes Beispiel. Es kann daher diese Rubrik, mit ihren zumeist heidnisch gearteten Aktionen, unbeschadet der Vollständigkeit unseres Berichts hier ausgeschlossen bleiben. — Sodann wird in Bezug auf die Übungen asketischer Erhebung oder positiver Askese hier nur eine spärliche Ernte gethan werden können. Von den gottesdienstlichen Handlungen der frühesten Christenheit ist im Grund noch keine dem Gesichtspunkte büsserischer Übung unterstellt. Bittgänge und Wallfahrten fehlen noch ganz; weder Bibellektion noch Psalmen- und Hymnengesang werden als Mittel zur Busszucht oder zu strengerer Tugendübung schon benutzt. Auch das Gebetsleben. sowohl einzelner Christen wie der versammelten Gemeinde, entbehrt der nachmals mit ihm in Verbindung getretenen asketischen Zuthaten fast noch ganz. Nur mit Mahnungen zum Fasten, zum „Übelbehandeln der Seele in Bezug auf Speise und Trank", wie es in der charakteristischen Stelle des Diognetbriefs heisst,[1] treten die aufs Gebet bezüglichen Vorschriften massgebender Führer der Kirche fast stets eng verbunden auf. Wie denn überhaupt die Fastenaskese den eigentlichen Grundzug des Übungs- und Kampfeslebens der Christenheit in diesem Zeitraume bildet. Es wird daher nicht erforderlich sein, den ganzen Apparat asketischer Formen und Methoden hier zu entfalten. Vielmehr werden unter den vier Rubriken des Fastens, der geschlechtlichen Kontinenz, der Vermeidung weltlichen Kleiderputzes und der (keimartigen) Anfänge einer Gebets- und Andachtsaskese sämtliche Hauptthatsachen und -Grundsätze, um welche es sich bei Darstellung dieses Zeitabschnittes handelt, befasst werden können.

[1] Ep. ad Diogn. c. 6: *Κακουργουμένη σιτίοις καὶ πότοις ἡ ψυχὴ βελτιοῦται.* Welch gewaltiger Gegensatz nicht blos zur Lebensansicht des modernen Materialismus, sondern überhaupt der Medizin u. Hygiene unsrer Tage!



## I. Die Fasten-Askese in apostolischer und frühester nachapostolischer Zeit.

Ein Hinausgehen über die vom HErrn in Bezug auf Fasten festgestellten Grundsätze und Werturteile findet seitens der Apostel noch nicht statt. Wenn Petrus in Joppe auf dem Söller zur Beförderung seiner Gebetsandacht fastet (Apg. 10, 9. 30); wenn Paulus bald Fasten schlechtweg, bald häufiges Fasten (*νηστείαι πολλάκις*) unter den Vorkommnissen seines vielbewegten Lebens nennt (vgl. 2. Kor. 6, 5; 11, 27)[1]; wenn von der antiochenischen Gemeinde vor Erteilung der Evangelistenweihe an ihre Sendboten Barnabas und Saulus (Apg. 13, 3) und ähnlich dann von diesen bei Einsetzung von Ältesten für ihre kleinasiatischen Gemeinden (ebd. 14, 23) gefastet wird: so hält das alles sich innerhalb der von Christo durch sein Vorbild und sein Lehren gezogenen Grenzen. Des Fastens wird in der Apostelgeschichte und in den Briefen der Apostel verhältnismässig nur selten gedacht. Beseitigt man aus dem recipierten griech. Texte gewisse in den Handschriften fehlende asketische Zusätze — wie das *νηστεύων* (Apg. 10, 30) und das *τῇ νηστείᾳ* (1. Kor. 7, 5 — so schmilzt die ohnehin unbeträchtliche Zahl von Bezugnahmen auf dasselbe noch mehr zusammen. Auch ist im Auge zu behalten, dass gewisse Nachrichten über auffällig starke asketische Leistungen der Apostel erst der apokryphen Tradition späterer Zeit angehören. So, was in den Pseudoklementinen über Petri Sichernähren nur mit Brot, Oliven und zeitweilig mit Gemüse berichtet wird (Recogn. VII, 6: „Panis mihi solus cum olivis et raro etiam cum oleribus"), so das bei Klemens Alex. über des Apostels Matthäus Enthaltung von Fleischkost Überlieferte (Paedag. II, 1); so die Sage vom dreitägigen Fasten, wozu Johannes den Andreas und seine übrigen Mitjünger aufgefordert habe, damals als

[1] An den beiden hier angeführten Stellen ist mit *ἐν νηστείαις* unzweifelhaft eigentliches, freiwillig geübtes Fasten gemeint, nicht etwa wegen Mangel an Nahrungsmitteln stattfindendes Hungern; wie denn an der zweiten St. letzteres durch *ἐν λιμῷ καὶ δίψει* ausdrücklich als von den öfteren Fasten verschiedenes Erlebnis namhaft gemacht ist. Das Richtige haben hier schon die ält. Exegeten, wie Chrysost., Theodoret, auch Calvin etc.

es sich um die Abfassung seines Evangeliums handelte (Can. Murat. l. 11: „Conieiunate mihi triduo“, etc.) Was Hegesipp über Jakobus des Gerechten Verbindung nasiräischer Weinabstinenz mit völliger Fleisch-Enthaltung erzählt, mag historisch sein (vgl. S. 117 u. 140); aber gerade es erscheint auch als etwas Singuläres, was diesen Apostel als einen vor Anderen streng Lebenden kennzeichnet. Im Verhalten dieses Jakobus wird überhaupt der geschichtliche Zusammenhang besonders anschaulich, der die gesetzesstrengen Kreise der Urchristenheit mit dem pharisäischen Judentum verknüpft und das Übergehen mehrerer Bräuche desselben in die Kultusordnung der alten Kirche bewirkt.

Ob aus ebendiesem Zusammenhang die Sitte der Stationsfasten am Mittwoch und am Freitag jeder Woche, als einer christlichen Umbildung der pharisäischen Montags- und Donnerstagsfasten (S. 121), hergeleitet werden muss? Doch wohl jedenfalls, trotz der Verschiedenheit der Tage! Denn das Kultusleben des palästinischen Judenchristentums erscheint während der Apostelzeit überhaupt — hinsichtlich der Jahresfeiern ebensowohl wie betreffs der wöchentlichen und täglichen Andachtszeiten — gemäss den Traditionen des strenggläubigen nachexilischen Judentums geregelt; vergl. das unten über die drei täglichen Gebetszeiten zu Bemerkende. Ein indirekter Beweis für das tiefe Eingreifen des jüdischen Festkalenders in Lebenssitte und Sprechweise der Christen noch während der vorgerückteren apostolischen Zeit darf ja auch jener Erwähnung des grossen Versöhntags unter dem Namen *ἡ νηστεία* (Luth.: „Die Fasten“) im Bericht des Lukas über Pauli Seereise nach Rom (Apg. 27, 9) entnommen werden. Nach diesen und noch anderen Analogien lässt sich gewiss auch für die zwei Wochenfasten der Urkirche ein Hervorgegangensein aus jenem pharisäisch-jüdischen Vorbilde behaupten. Die ersten Anfänge des Brauchs als eines christlichen, d. h. als bestehend in Begehung des Mittwochs (Tag des Verrats des Judas) und des Freitags (Todestag des HErrn) mit Trauerfasten, liegen für uns im Dunkeln; jedenfalls aber sind überlegterweise und in bestimmtem Gegensatz zur Pharisäersitte gerade



die genannten Tage zur Begehung solcher Trauergedenkfeier erkoren worden. Es wird sich damit ähnlich verhalten haben, wie mit der Entgegenstellung des ersten Wochentags, des Tags der Auferstehung Christi vom Tode, gegen den die Reihe der Wochentage beschliessenden Sabbath der Juden. Und wie dieser wöchentlich wiederkehrende Freudentag der Urkirche schon der apostolischen Zeit entstammt (Apg. 20, 7; 1. Kor. 16, 2; Offenb. 1, 10), ebenso sicher wird das Institut der beiden Trauerfasttage in ein ähnlich hohes Alter zurückgehen, mag immerhin nichts bestimmtes über seinen ersten Anfang überliefert sein.

Man konnte nach dem Stand der Zeugnisse, wie er bis vor kurzem war, einen erst nachapostolischen Ursprung der Stationsfasten annehmen, und in der Vorgängerin dieser Schrift (1. Aufl., S. 142) fand diese Annahme auch ihren Ausdruck. Seit Ende 1883, d. h. seit dem Bekanntwerden der „Apostellehre“, einer in ihren Grundbestandteilen jedenfalls schon der Übergangszeit vom 1. zum 2. christlichen Jahrhundert entstammenden Schrift, ist das höhere Alter des Brauchs gegenüber jedem Widerspruch dargethan. Wie dieses katechetisch-liturgische Handbüchlein in seinem 14. Kapitel des „Herrntages“ (*κυριακὴ κυρίου*) als des wöchentlich wiederkehrenden Zeitpunkts der gottesdienstlichen Hauptfeier oder Synaxis gedenkt, so im 8. Kapitel der zwei wöchentlichen Fastentermine. Dass diese für die Christen auf Mittwoch (*τετράς*) und Freitag (*παρασκευή*) zu fallen haben, wird betont, unter nachdrücklicher Verwerfung des jüdischen Montags- und Donnerstagsfastens als eines Brauchs der „Heuchler“. Über die passionsgeschichtliche Motivierung des christlichen Brauchs sagt die Stelle nichts, aber bekannt war dem Urheber des Büchleins dieser tragische Sinn der beiden Tage höchst wahrscheinlich. So gewiss als das Begehen jenes Herrntags von den frühesten Zeiten her auferstehungsgeschichtlich motiviert gewesen sein wird, so nahe liegt es, die leidensgeschichtliche Deutung der beiden andren Tage als etwas nicht später erst Eingetragenes sondern Ursprüngliches zu betrachten. — Der nächstälteste Zeuge fürs altchristliche Stationsfasten nach der Didache ist Hermas,

aus dessen Erwähnung des Gegenstandes unter dem Namen *στατίων* (Sim. V, 1 f.) sich übrigens nichts genaueres über iArt und Ursprung desselben entnehmen lässt. Es scheint als ob die Bezeichnung als ein dem Kriegsleben entlehnter Ausdruck zu verstehen sei, hinweisend auf die ernste Pflicht der militia Christi, in deren stetem Fortgang die beiden Tage bedeutsame Halt- oder Ruhepunkte bilden sollten.[1] Als etwas Mysteriöses und Rätselvolles, dessen tieferen Sinn jedoch der ächte christliche Gnostiker kenne, bespricht Klemens v. Alexandria einmal das Fasten am 4. und am 6. Wochentage (Strom. VII, 12). Von seiner Zeit an werden die Bezugnahmen auf den Brauch als eine allgemein übliche Sitte der Christen immer häufiger (vgl. Linsenmayr a. a. O., S. 78 f.). Von den öfteren Erwähnungen bei Tertullian sind von Wichtigkeit einerseits De orat. 19, nach welcher Stelle an beiden Stationstagen in Verbindung mit dem Fasten auch Gottesdienst stattfand, andrerseits De jejun. c. 2 u. 10—14. Nach den Ausführungen in dieser letzteren Schrift beging man n der katholischen Kirche den Mittwoch und den Freitag mit einem Halbfasten (semjejunium), d. h. mit Nahrungsenthaltung bis um drei Uhr nachmittags, während der Montanismus, dessen Standpunkt auch in dieser Sache Tertullian vertritt, vollständiges Fasten bis zum Abend an ihnen beobachtet wissen wollte.

Dies führt uns zum Gegensatze zwischen katholischer und montanistischer Fastenpraxis und zu den Verschärfungen, welche der ersteren teils unter monanistischer Einwirkung teils ohne eine solche, allmählich zu-t

[1] Die Sache hat jedenfalls als älter zu gelten denn der Name· Schon lange bevor man sie als „Stationen“ im geistlich militärischen Sinne (vgl. 1. Kor. 9, 24 ff., Eph. 6, 12 ff.) bezeichnete, wird man beide Tage, die *τετρά;* wie die *παρασκευή* als Fasttage behandelt haben. — Mit statim oder perstare — auf welche Begriffe Rigaltius (zu Tertull. De orat. 1, p. 43) den Namen statio zurückführen wollte, hat derselbe nichts zu thun. Die betr. Ausführung bei dem genannten Gelehrten (desgl. auch bei Dalläus (De jejun. p. 707): „. . . . statos fuisse dies, quibus ad martyrum sepulcra conventus indicerentur, atque ibi statim ab exortu solis orationibus, hortamentis, sacrarum lectionum interpretationibus vacantes et jejuni, sed non ultra nonam, perstarent . . . . Has tunc temporis stationes, hanc castorum fuisse disciplinam Christianorum“, ist eine ungehörige etymologische Spielerei.



teil wurden. Die Behandlung der dem christlichen Osterfeste voraufgehenden mehrwöchentlichen Rüstzeit als einer durch stärkere Nahrungsenthaltung ausgezeichneten Epoche oder Fastenzeit hat die Kirche vom Montanismus erlernt. Und zwar betrug bei diesem die Zahl der in dieser Weise behandelten Wochen zunächst nur zwei. Während der letzten 14 Tage vor Ostern enthielten die montanistischen Gemeinden sich aller fetten und leckeren Speisen sowie allen Fleischgenusses, indem sie übrigens den Sabbath und den Sonntag (den Wochenfeiertag des Alten und des Neuen Bunds) von dieser Trockenkost oder Xerophagie ausnahmen. Die Neuerung war bescheiden genug; Tertullian, ihr Verteidiger gegenüber den sie ablehnenden Katholikern oder „Psychikern“ unterlässt es nicht, auf das Geringfügige dieses Eingriffs in das gewöhnliche Wohlleben der Christen hinzuweisen (De jejun. c. 15: „Quantula est enim apud nos interdictio ciborum? Duas in anno hebdomadas xerophagiarum, nec totas, exceptis scilicet sabbatis et dominicis, Deo offerimus“, etc.). Während des uns hier beschäftigenden Zeitraums scheint man katholicherseits diesen Brauch noch ziemlich allgemein verworfen und gemieden zu haben; Hippolytus verspottet denselben, indem er von „Trockenspeisen- und Rettig-Esserei“ (*ξηροφαγίαι καὶ ῥαφανοφαγίαι*) redet, welche die Sekte Montans sich durch die Seherspräche gewisser Weiblein habe aufnötigen lassen (Philos. VIII. 19). Aber der asketische Trieb, der nachgerade zur Erstreckung des Passionsfastens bis zu 40tägiger Dauer geführt hat, muss doch frühzeitig auch in den katholischen Kreisen sich geregt haben. Was die Historiker Sokrates (V, 22) und Sozomenos (VII, 19) über die römische Kirchensitte eines Fastens während ganzer drei Wochen vor der Osterzeit berichten, lautet nicht so, als handle es sich dabei um einen erst kurz zuvor aufgekommenen Brauch; vielmehr scheint damit auf eine seit geraumer Zeit in Rom üblich gewordene Praxis hingewiesen zu werden. Und wie diese Praxis sich als wahrscheinlich hervorgegangen aus dem Streben nach einer Überbietung des Zweiwochenfastens der Montanisten darstellt, so dürfte das zuerst am Schlusse der vornicänischen Periode in der abendländisch-kirchlichen

Tradition auftauchende Sabbathfasten entweder auf einer ähnlichen rivalisierenden Tendenz beruhen, oder — was beim Hinblick auf Tertull. De jejun. c. 14 sich nahe zu legen scheint — eine absichtliche Entgegensetzung zur montanistischen Behandlung des Feiertags der Juden als eines Freudentages auch für die Christen bilden. Was immer das ursprüngliche Motiv für die Einführung dieser, auch bei Victorin von Petabium (ca. 300) schon bezeugten Sitte des Sabbathfastens während der Passionszeit gewesen sein mag, auf jeden Fall lag Kasteiungstendenz auch ihr mit zu Grunde. Als „Zulage“ oder „Vermehrung“ (superimpositio), nämlich zur anfangs üblichen Dauer der Wochenfasten, wird ja der Brauch schon da, wo er zum erstenmale in kirchlich-offizieller Urkunde vorkommt, bezeichnet (Conc. Illib. a. 306, can. 26: „Placuit errorem corrigi, ut omni Sabbati die jejuniorum super impositionem celebremus“). Wir werden bei Darstellung des folgenden Zeitraums dieser Fastenzulage als einem nachgerade zu besonderer Wichtigkeit gelangten Differenzpunkte zwischen lateinischer und griechischer Kultusordnung aufs neue begegnen.

## II. Die Sexual-Askese der beiden nächsten Jahrhunderte nach der apostolischen Zeit.

Auch in Bezug auf die Anfänge des Ehelosenstandes und des Jungfrauenwesens in der Kirche hat die seit etwa 12 Jahren entdeckte „Apostellehre“ wertvolle Zeugnisse gespendet. Sie scheint zweimal (Kap. 6, 2 und Kap. 11, 11) das Vorhandensein von Vertretern eines durch Fernbleiben von der Ehe sich kundgebenden höheren Grades christlicher Vollkommenheit in der Kirche als nicht nur möglich sondern als thatsächlich zu statuieren. „Vermagst du das ganze Joch des HErrn zu tragen, so wirst du vollkomen sein,“ heisst es an der ersteren Stelle. Eine zwingende Nötigung zur Deutung des „ganzen Jochs des HErrn“ auf den Jungfrauenstand liegt hier vielleicht nicht vor; der Ausdruck könnte möglicherweise auch anders verstanden werden (vgl. Th. Zahn, Zeitschr. f. Kirchengesch. VIII, S. 80 ff.). Aber mit voller Sicherheit wird man in der zweiten Stelle, wo von einem



prophetischen „Handeln gemäss dem weltlichen Sinnbild der Kirche“ die Rede ist, ein Zeugnis fürs Vorhandensein von ehelos Lebenden in der damaligen Christenheit zu erblicken haben. Denn das „weltliche Sinnbild oder Geheimnis“ (*κοσμικὸν μυστήριον*) der Kirche scheint nach Parallelen wie einerseits Eph. 5, 32, andererseits Ignat. oder Polyc. 5, 2; 2. Klem. 14, 1—4; Tertull. De monog. 11 gedeutet werden zu müssen. Mit der „Kirche“ oder „Gemeinde“ (*ἐκκλησία*) ist die reine Braut oder das heilige Fleisch Jesu Christi gemeint; dem Mysterium oder Sinnbild dieses Fleisches Christi nachleben ist s. v. a. in Keuschheit verharren (*ἐν ἁγνείᾳ μένειν*), mag dies nun innerhalb des Ehestands, mittels dauernder Enthaltung vom Geschlechtsgebrauche, geschehen, oder seitens lediger Personen, die sich des Eingehens einer Ehe enthalten.[1] Deutlich genug ist also hier das Keuschbleiben als der höhere Grad von Christlichkeit, als die wahre Vollkommenheit bezeichnet. Dies allerdings nicht ohne ein beigefügtes Verbot des Versuches, auch andere zu solcher höheren Vollkommenheitstufe zu nötigen. Der gemäss dem Vorbild des Fleisches Christi Lebende soll die übrigen „nicht lehren alles das zu thun, was er selbst thut“ (Did. l. c.). Wie denn auch Ignatius a. a. O. dem *ἐν ἁγνείᾳ* Verharrenden einschärft, dies „sonder Rühmen“ (*ἐν ἀκαυχησίᾳ*) zu thun, und schon Klemens Romanus den Korinthern schreibt: „Wer heilig lebt im Fleische, prahle nicht damit, sondern wisse, dass es ein anderer ist, der ihm die Enthaltsamkeit verleiht“ (1. Kor. 38, 2; vgl. 48, 5 f.).

In diesen und ähnlichen Hinweisen auf das Nichtverdienstliche des Jungfräulichlebens sind Anknüpfungen an neutestamentliche Aussprüche wie 1. Kor. 7, 35 ff; Gal. 5, 1 u. s. f. enthalten. Und es lässt sich erfreulicherweise

[1] Vgl. bes. Ignat. ad Polyc. 512: *εἴ τις δύναται ἐν ἁγνείᾳ μένειν εἰς τιμὴν τῆς σαρκὸς τοῦ κυρίου ἐν ἀκαυχησίᾳ μενέτω.* Hier ist der letztere der beiden Fälle (völliges Ledigbleiben) bezeichnet. Dagegen zielt Tertull. De monog. 11 (ostendit Paulus fuisse, qui in matrimonio a fide deprehensi verebantur, ne non liceret eis in matrimonio suo exinde uti, quia in carnem sanctam Christi credidissent) auf jenen ersteren Fall, bestehend in Enthaltung des Geschlechtsgenusses in der Ehe. Vgl. Zahn zu Ign. l. c.; Harnack z. Apostell. 11, S. 44 f.; auch Voigt, Eine verschollen Urkunde etc. [1891], S. 290.

konstatieren, dass dergleichen Erklärungen im Sinne evangelischer Freiheit bei den Vätern des 2. und 3. Jahrhunderts im Ganzen vorherrschen. Bischof Dionys von Korinth (ca. 170), der den knosischen Bischof Pinytus auf Kreta ermahnt, den dortigen Christen „kein schweres Joch des Keuschheitszwanges aufzulegen“ (Eus. KG. IV, 23, 7), steht mit dieser Warnung vor unzeitigem Rigorismus keineswegs allein. Noch in der nächsten Zeit nach ihm finden sich bei Irenäus (IV, 15, 2) und bei Klemens Alexandrinus ähnlich lautende Vota. Der letztere erklärt einmal die ehelos Lebenden und dem Kinderzeugen Fernbleibenden für minder vollkommen als die Verehelichten (Strom. II, 23); vgl. Paed. II, 10; III, 12). Ja er tadelt es als gotteslästerlich, nach Art der Gnostiker die Zeugung für ein Werk des Teufels zu erklären (Strom. III, 12).

Der Zug zu einseitiger Verherrlichung des sexual-asketischen Lebensideals tritt überhaupt in der nächsten Zeit nach den Aposteln zuerst bei gnostischen Parteien in auffälliger Stärke hervor. So bei den Marcioniten, denen Tertullian vorhält, sie liessen eigentlich nur jungfräulich lebende oder aus der Ehe ausgetretne Personen zu ihrer Taufe zu (adv. Mark. I, 29); bei den, obendrein auch den Fleischgenuss und den Wein (das „Blut des bösen Geistes“) verbietenden Enkratiten, von deren Führer Tatianus berichtet wird, er habe gleichwie auch schon Marcion und Satornil, „die Ehe für Sittenverderbnis und für Hurerei erklärt,“ ja er habe am Seligwerden Adams, des Urhebers der Ehe und des Kinderzeugens, gezweifelt (Iren. I, 28, 1). Ferner bei den Severianern, (Eus. KG. IV, 29) bei den Anhängern des Julius Cassianus, der ein Buch „Von der Enthaltsamkeit oder Eunuchia“ verfasst haben soll (Klem. Strom. III, S. 191 f.); bei den Gnostikern des Buches Pistis Sophia, worin derartige Personen der christlichen Urzeit wie der jungfräuliche Apostel Johannes oder wie die Büsserin Maria Magdalena als Tugendideale gefeiert werden.[1] Doch dringt auch in die kirchliche Tradition, teils unter Einwirkung stoischer Tugend-

[1] Wegen der Manichäer s. unten, am Schluss d. Paragraphs.



lehren teils vom Gnosticismus und besonders vom Montanismus aus, eine Neigung zur Überschätzung der Virginität ziemlich frühe ein. Justinus Martyr rühmt von seinen Glaubensgenossen: es befänden sich bei denselben viele Sechzig- und Siebzigjährige, die von Jugend auf als Jünger Christi ihre Keuschheit bewahrt hätten (Apol. I, 15; vgl. 29). Bei Athenagoras finden sich ähnliche Lobsprüche auf das von den Christen in der Hoffnung auf innigere Vereinigung mit Gott (*ἐλπίδι τοῦ μᾶλλον συνέσεσθαι τῷ θεῷ*) erwählte Ehelosbleiben, insbesondere auch darauf, dass dieselben vor dem Eingehen einer zweiten Ehe nach Ableben der ersten Gattin, als vor einer Art von Ehebruch (*εὐπρεπὴς μοιχεία*) sich hüteten (Leg. 33). Für den Montanisten Tertullian ist die zweite Ehe stupri species (De monog. 15); aus biblischen Aussprüchen wie Matth. 19 und 1. Kor. 7 liest er wesentlich nur Empfehlungen des Verharrens im Stande der Jungfräulichkeit, nicht zugleich auch Freibriefe für die die Ehe Bevorzugenden heraus; in 1. Kor. 9, 5 und ähnlichen Stellen findet er nur Gehilfinnen, nicht etwa Ehefrauen der Apostel erwähnt, u. s. f. Obwohl selbst beweibt, rühmt er die gottgeweihten Jungfrauen sowie die im Ehestand ehelichen Umgang mit ihren Frauen meidenden Asketen. Er bezeugt mit Genugthuung das Überhandnehmen derer, „die sich dem Eunuchentum weihen um des Gottesreiches willen“ (spadonatui se adsignant propter regnum Dei, De cult. fem. II, 9). —[1] Ähnlich, trotz seines in keiner Weise vom Montanismus her beeinflussten Standpunktes, Origenes. Die bessere Einsicht, welche ihm, dem einst wegen buchstäblichen Verstandes des Herrenworts Matth. 19, 12 zum Selbstverstümmler Gewordenen, später erwuchs, hat ihn doch nicht abgehalten, von dreierlei Arten jenes in Röm. 12. 1 geforderten „lebendigen, heiligen und gottgefälligen Opfers“ zu reden, nämlich ausser vom freiwillig übernommenen Blutzeugentod auch von der Virginität und von der keuschen Enthaltung in der Ehe (Comm. in Röm. 12; vgl. Homil. 23 in Num., etc.). Nachklängen

[1] Genaues über Tertullians hierher gehörige Grundsätze und Lehren (mit Unterscheidung der Aussprüche aus vormontanistischer und derjenigen aus montanistischer Zeit) s. bei Ludwig a. a. O. S. 121 ff.

dieser Anschauungs- und Lehrweise begegnet man selbstverständlich in der origenistischen Schule in beträchtlicher Zahl; so um die Zeit des Übergangs zum folgenden Zeitraum bei Eusebius, der das Sichenthalten von der Ehe als die „vollkommne Lebensweise“ (ἐντελὴς τρόπος), als „übernatürlich und die gemeinmenschliche Lebensführung überragend“ preist und die Vertreter dieser Lebensweise als die „wahren Priester Gottes, die von ihrem himmlischen Wohnsitze auf das gewöhnliche Menschendasein herabschauen“ verherrlicht (Demonstr. ev. I, 8, 9). Aber auch ausserhalb dieser Schule wird in der letzten vorkonstantinischen Zeit mehrfach in ähnlichem Sinne votiert. Methodius, des Origenes eifriger dogmatischer Gegner und Kritiker, preist, ganz als gehörte er zu dessen Schule, den Stand der Jungfräulichen als den „besten Teil der Kirche (Conviv. VII, 3) und hält der Christenheit die ἀρχιπαρθένος Christus als ihr wahres Lebensideal vor (ebd. I. 5; vgl. VIII, 1). Und der Afrikaner Lactantius rühmt das Verhalten derer, die ihres Leibes Reinheit unverderbt bewahren, als fastigium omniumque virtutum consummatio; ihnen verheisst er vorzüglichen und unschätzbaren Lohn (Inst. VI, 23).

### III. Asketische Enthaltung in Bezug auf Kleiderputz

gehört zu den am frühesten in der christlichen Tradition zu häufiger und nachdrücklicher Betonung gelangten Bestandteilen des Registers asketischer Forderungen. Höchst einfach und in keiner Weise rigoros lautet, was in dieser Beziehung das Neue Testament vorschreibt. Der Weiber Schmuck soll, nach 1. Petr. 3, 3 f., „nicht auswendig sein mit Haarflechten und Goldumhängen oder Kleideranlegen, sondern der verborgene Mensch des Herzens unverrückt etc. Ähnlich Paulus 1. Tim. 2, 9, wo übrigens dem Verbote des Sichschmückens „mit Zöpfen oder Gold oder Perlen oder köstlichem Gewand“ ausdrücklich eine Gestattung des Einhergehens „in zierlichem Kleide“ (ἐν καταστολῇ κοσμίῳ) mit Scham und Zucht“ vorhergeht. Als biblische Aussprüche, welche die Tracht beider, der Männer wie der Frauen betreffen, können noch Matth. 22, 11 und Apok. 19, 8) βύσσινον,



weisses Byssusgewand [nicht „Seide“, Luth.]) in Betracht gezogen werden. Beide setzen — ähnlich wie 1. Tim. l. c. — die Zulässigkeit, ja die Notwendigkeit eines gewissen Kleiderschmucks behufs würdiger Ausstattung des an heiligen Feiern teilnehmenden Menschen voraus. Sie entbehren aber bestimmterer Andeutung darüber, worin die Grenze zwischen dem Aufwand zu solcher Feiertracht und zwischen verbotnem weltlichem Kleiderluxus (z. B. Matth. 11, 8; Luk. 16, 19) bestehe, lassen also immerhin Raum zu ethisch-asketischen Kontroversen auf diesem Gebiete.

Ernstliche und eingehende Erörterungen über dergleichen Probleme veranlasste zuerst die montanistische Bewegung. Und zwar scheint bei den Montanisten Asiens, laut der wider sie gerichteten Polemik des Apollonius (bei Eus. V, 18, 4 u. 11), eher durch ein Zuviel als durch ein Zuwenig äusseren Schmuckes die herrschende katholische Sitte verletzt worden zu sein; Gold, Silber, kostbare Gewänder, ja selbst Schminke u. dgl scheinen zu dem Schmuck gehört zu haben, womit die kataphrygischen Prophetinnen bei ihrem gottesdienstlichen Auftreten zu glänzen und einen feierlichen Nimbus um sich her zu verbreiten suchten (vgl. Bonwetsch, Gesch. d. Mont., S. 100 f.). Anders dagegen in Nordafrika, wo durch Tertullian dieser Bewegung ein konsequent weltflüchtiger und bis zur Kleinlichkeit rigoroser Charakter aufgeprägt wurde. Die Christen insgesamt, beide, Männer wie Frauen, sollen in allen Stücken sich so halten wie es der göttlichen Schöpfungsordnung und ihrem Stande als Christen entspricht, also in keinem Falle ihr Haupt bekränzen. Des durch und durch heidnischen Sinnbilds des Kranzes hat auch der christliche Krieger sich zu enthalten, und koste es ihn sein Leben (De cor. mil. 5, 10, 11 ff.). Auch den Jungfrauen der Christen ziemt nicht das Tragen eines Kranzes, wohl aber haben dieselben, da wo sie am Gottesdienste teilnehmen, ganz ebensogut wie die Frauen (nach 1. Kor. 11, 6 ff) den Schleier zu tragen. Die Forderung des Verschleierns der Jungfrauen hatte Tertullian schon in der vormontanistischen Schrift „Vom Gebet“ (c. 21 u. 22) gestellt; er verteidigt dieselbe dann als Montanist aufs angelegentlichste, unter Berufung auf direkt

vom Paraklet hierüber erteilte Vorschriften, in der bekannten Hauptschrift (De virg. vel. c. 1 ff.; s. bes. c. 17). — Dem Thema von der Tracht der Frauen als einer nach christlich einfachen Grundsätzen zu regelnden hat der karthagische Presbyter eine doppelteilige Schrift gewidmet. Nur Trauerkleider, so führt er Eingangs des ersten Teils aus, geziemen sich für euch Frauen, nicht prächtiger Putz! Durch eure Stammmutter Eva ist das Verderben in die Menschheit eingedrungen, infolge eurer Schuld hat auch der Sohn Gottes sterben müssen: und ihr sinnt noch auf Schmuck, eure Röcke aus Fellen damit zu bedecken? (De cultu fem. I, 1). Aller weibliche Schmuck, zumal der aus Gold und Edelsteinen bestehende, rührt von den gefallenen Engeln her, ist also eine Frucht jener in 1. Mos. 6 erzählten sündlichen Liebe der Geister zu den Evatöchtern. Wie dürfen da die, welche einst über eben diese Engel mit zu Gerichte sitzen sollen, sich noch ihrer Erfindungen und Gaben bedienen? wie dürfen sie sich mit den nicht bloss aus der Tiefe des Meers und der Erde, oder aus dem Innern gewisser hässlicher Tiere, nein zum Teil sogar von den Köpfen der Schlangen und Drachen stammenden Perlen und schimmernden Steine schmücken wollen? mit Dingen, die obendrein da, wo sie im Überfluss vorkommen, in den Ländern der Parther, Meder und andrer Barbaren, verachtet und geringgeschätzt werden? Wie darf man durch begierigen Gebrauch der vom Teufel aufgebrachten bunten Farbstoffe zur Färbung von Kleidern, oder gar zum Schminken der Wangen, wollüstige Üppigkeit bei sich selbst und bei Anderen nähren? (ebd. c. 6—8). Wie ziemt es sich, so fragt er dann im zweiten Teile, durch prahlerische und verführerische Gefallsucht dem Gatten Anlass zur Eifersucht zu bieten, statt etwa sein Wohlgefallen an der Schönheit seines Weibes zu mehren? Schliesst nicht jeder derartige Versuch, durch künstliche Mittel das eigene schöne Aussehen zu heben und zu verbessern, eine schwere Kränkung Gottes, des Gebers aller guten Gabe, in sich? (De cultu fem. II, c. 2 ff.).

Dass eine so strenge Verpönung von Schmuck und Luxus auch in der katholisch-ethischen Lehrüberlieferung



vertreten ist, zeigen einerseits spätere abendländische Nachahmer Tertullians, wie besonders Cyprian in der um 250 verfassten Schrift De habitu virginum (mit reichlichen Anklängen an De virg. vel. und De cultu fem.), andrerseits der Alexandriner Klemens. Die von diesem in Teil II seines grossen apologetischen Lehrsystems, dem Paedagogus, gegebene spekulative Ethik oder vielmehr Asketik verweilt mit eingehendem Interesse bei der Kleiderfrage als einem nichts weniger als gleichgiltigen Bestandteil christlicher Sittenlehre. Zurückgehend teils auf stoisch-philosophische Vorbilder, teils auf die Weisung Christi an seine Jünger (Matth. 10, 10; Luk. 10, 4), erklärt er es für das Ziemlichste, dass Männer überhaupt keine Schuhe oder Sandalen tragen, ausser im Kriegsdienste. Jedenfalls sei das Tragen künstlich verzierter und verbrämter Schuhe etwas Widernatürliches, das zur Wollust reize; und auch unnötiges Unterbinden der Füsse mit Sandalen sei für Männer schimpflich — ein erniedrigendes Sinnbild der Knechtschaft, ähnlich wie jene vom Propheten (Jes. 3, 16. 18) gerügten und verbotenen Schrittkettchen der hebräischen Weiber (Paed. II, 11). Einfache weisse Kleidung, laut Offb. 6, 11 und 19, 8 die Tracht der Engel im Himmel, sei die den Christen zumeist geziemende Tracht. Jedenfalls seien buntfarbige und geblümte Kleiderstoffe zu meiden, weil dieselben mehr der Augenlust als dem wirklichen Bedürfnisse dienten. Auch sei Einfachheit überhaupt das notwendige Sinnbild christlicher Wahrheit und Lauterkeit. Schon das Alte Testament verbiete ausdrücklich (3. Mos. 19, 19; 5. Mos. 22, 11) alle buntscheckigen und künstlich gemischten Zeuge; offenbar seien diese gefährliche und bedenkliche Abbilder der glitzernden Schuppen der Schlange. Seidenstoffe zu tragen gezieme dem Christen besonders deshalb nicht, weil die Seidenfäden, dieses unnütze und durchsichtige Fabrikat (περιττὰ ταῦτα καὶ διαφανῆ), dieses Produkt von Würmern, Zeichen u. Abbild einer lockeren, unbeständigen und lüsternen Gesinnung seien, welche durch dünne und halb durchsichtige Gewänder die Welt und ihre Lust anzulocken trachte. — Perlen sodann dürfe der Christ nicht tragen, weil das Wort Gottes selbst sich einer köstlichen Perle vergleiche (Matth.

13, 45 f; vgl. 7, 6) und weil die Thore des himmlichen Jerusalem aus zwölf Perlen bestehen würden. Auch werde ja von der Natur selbst der Gebrauch sowohl der Perlen als des Goldes, dieser tief unter dem Wasser und der Erde verborgenen Gegenstände, wenn nicht geradezu verboten, doch sehr erschwert. Gegen die Lüsternheit nach Goldschmuck sei daran zu erinnern, dass jenes von den Juden abgöttisch verehrte Kalb von Gold war, dass überhaupt der goldnen Schmuck Tragende sich damit thatsächlich für geringer als das Gold selbst erkläre, dass endlich kein äusserlich zur Schau getragener Reichtum im Stande sei den Mangel eines demütig frommen Herzens und einer wahren inneren Schönheit zu decken. Denn laut Spr. Sal. 3, 14 f. ist wahre Weisheit kostbarer als Gold, Silber und Perlen — gleichwie Gehorsam gegen Gottes Wort der beste Schmuck der Ohren, freudige Bereitschaft zum Almosengeben der einzig geziemende Schmuck der Hände, wahre christliche Einsicht die beste Salbe der Augen, und Ausduften des Wohlgeruchs Christi (Eph. 5, 2) die beste Salbe überhaupt ist. — Als eine unziemliche und durchaus verwerfliche Sitte der Weiber sei das Tragen falscher Haare zu meiden. Fremden Haarschmuck auf sein Haupt zu bringen ist ebenso schlimm wie das Kahlscheeren desselben (1. Kor. 11, 5). Und — „wem soll doch in solchem Falle der Priester seine Hand zum Segnen auflegen? Ist es nicht ein fremdes Haupt, das er segnet? Begeht nicht die Trägerin eines solchen zweiten Hauptes — da ja eigentlich ihr Mann ihr Haupt ist (1. Kor. 11, 3) — im Grunde Ehebruch?“ — Auch mit Blumenkränzen soll der Christ nicht sein Haupt schmücken! Es geziemt sich nicht, dass ein lebendiges Ebenbild Gottes den Schmuck der Toten führe; auch soll nicht der Christ Sinnbilder der Lust und Ergötzung da tragen, wo sein Heiland die Dornenkrone getragen! Und überhaupt gleicht der Mensch, der nur sein Äusseres schmückt, aber die Reinigung und Schmückung seines Innern verabsäumt, jenen Götzentempeln der Ägypter, die zwar äusserlich in glänzender Pracht strahlen, aber inwendig Katzen, Krokodile und anderes hässliche Getier als Gegenstände der Verehrung enthalten (Paed. II, 8—12; III, 2 ff.). — Einen Siegelring darf man tragen, jedoch nicht zum Schmuck sondern lediglich zum praktischen Gebrauche! Und nicht götzendienerische Zeichen oder Sinnbilder sollen auf demselben eingegraben sein, sondern nur ächtchristliche Symbole wie das der Taube, des Fisches etc. — Wie in Bezug auf Schmuck aller Art, so auch in Bezug auf das Sichbegegnen und Berühren verschiedener Geschlechter muss unter Christen die strengste Vorsicht walten. Nur als heiliger Kuss ist in ihren Versammlungen der Friedenskuss zu handhaben, nicht als heuchlerischer Kuss der Wollust! Auch zu Hause sollen Ehegatten ihre Frauen nie im Beisein anderer küssen, u. s. f. (Paed. III, 11 und 12).[1]



Mehreres hierher gehörige könnte aus der asketischen Mahnschrift eines etwas jüngeren Pseudo-Klemens hier beigebracht werden. Doch wird die Reihe ihrer rigoristischen Ratschläge zweckmässiger unten im ununterbrochenen Zusammenhange vorgeführt werden (s. § 2).

## IV. Die Anfänge einer Gebets- und Kultus-Askese.

So mancherlei Elemente das gottesdienstliche Leben der apostolischen und nachapostolischen Christenheit schon umschliesst: eine Aufnahme eigentlich asketischer Aktionen in dasselbe findet, abgesehen von der oben skizzierten Fastenordnung, noch kaum oder nur in geringem Maasse statt. An eine Handhabung des gottesdienstlichen Schriftlesens in der Weise eines Tugend- oder Busszuchtmittels wird noch nicht gedacht. Wenn hie und da eifriges Bibellesen neben Anhalten am Gebete empfohlen wird (z. B. von Cyprian, Ep. I ad Donat.: „Sit tibi vel oratio assidua vel lectio; nunc tu cum Deo loquere, tunc Deus tecum“), so drückt sich ein besonderer Rigorismus darin nicht aus. Eben so wenig wohnt dem Psalmen- und Hymnengesange, den schon Plinius (Ep. X, 96) und Justinus Martyr (Apol. I, 67) als hervortretend in der kirchlichen Kultusübung bezeugen, ein rigoristisches oder asketisches Moment bei. Weder aus den darauf bezüg-

[1] Vgl. überhaupt Winter, D. Ethik d. Klem. v. Alex, S. 191 ff. (insbes. S. 196—202).

lichen Ausserungen bei Tertullian (z. B. ad Uxor. II, 9: „Sonant inter duos psalmi et hymni, et mutuo provocant, quis melius Deo suo canet"), noch aus des Origenes Lobpreisung des Psalters als eines „Buches voll weiser Lehren" (c. Cels. III, 45) lässt etwas derartiges sich entnehmen. — Dass Prozessionen und Wallfahrten überhaupt noch nicht kultisch geübt wurden, bedingte die gesamte Lage der Kirche als einer Ecclesia pressa. Als Kultusbestandteile, denen eine gewisse asketische Bedeutung zukommt und in Bezug auf welche asketische Vorschriften oder Ratschläge gelegentlich erteilt werden, bleiben daher nur zwei hier näher zu betrachten: die tägliche Gebetsandacht und die gottesdienstliche Nachtwache.

a) In der Abhaltung dreier Gebetsandachten am Tage befolgte die apostolische Christenheit das durch die jüdisch-synagogale Betordnung ihr überlieferte Vorbild — freilich nicht ohne einige Abweichung von demselben in Bezug auf die Zeitpunkte der Andachten. Während nämlich das Judentum jenes dreimalige tägliche Beten, dessen (freilich ohne genauere Stundenangabe) schon alttestamentliche Stellen wie Ps. 55, 18; Ps. 119, 164 und Dan. 6, 11 Erwähnung thun, gemäss synagogaler Vorschrift zur Zeit des Morgenopfers, zur Zeit des Abendopfers (d. i. um 3 Uhr nachmittags) und zur Zeit des Sonnenuntergangs zu verrichten pflegte, scheint man in der Kirche diese drei Stunden frühzeitig in der Weise verschoben zu haben, dass sie auf neun Uhr Vormittags (*ὥρα τρίτη*), auf zwölf Uhr Mittags (*ὥρα ἕκτη*) und auf drei Uhr Nachmittags (*ὥρα ἐνάτη*) fielen.[1] Es ergibt sich dies aus Apg. 2, 15; 3, 1 und 10, 3. 9. 30, welche Stellen zugleich die Ursache dieser Verschiebung erraten lassen, nämlich das Bedürfnis, der grundlegend bedeutsamen Heilsthatsache der Passion des HErrn nach ihrem Anfang, ihrer Mitte und ihrem

[1] Auf S. 330 der 1. Aufl. war von uns (im Anschluss an die Mehrzahl der Ausleger der Apostelgeschichte, insbesondere an Meyer) ohne Weiteres angenommen worden, dass die apostolischen Gebetszeiten zur *ὥρα τρίτη, ἕκτη, ἐνάτη* auch die jüdisch-synagogalen gewesen seien. Dass dies nicht zutrifft, vielmehr nach Berachoth I, 1 ff. die oben angegebenen drei Zeitpunkte angenommen werden müssen, zeigt (nach dem Vorgange Herzfelds, Hamburger etc.): Schürer, Jüd. Gesch. II, 237. Vgl. F. Blass, z. Apg. 2, 15 und 3, 1.



Ende in dreifacher täglicher Andacht zu gedenken, sowie zugleich die Erinnerung an das Kommen des Paraklet zur Kirche dankbar zu feiern. Einen feindseligen Gegensatz zur jüdischen Sitte wollte man schwerlich mit der, ohnehin nicht sehr erheblichen Stundenverrückung ausdrücken. Aber das Anknüpfen an jene grossen Momente der Leidensgeschichte Christi und der Geburtsstunde seiner Kirche, und damit die bestimmte Fixierung der Tagesandachten auf 9, auf 12 und auf 3 Uhr, muss doch frühzeitig zur unverbrüchlichen Sitte und demnächst auch zu einem Kriterium christlicher Lebensordnung geworden sein. Für Tertullian steht diese Gebetsordnung als apostolische Institution bereits unbedingt fest. Er gedenkt mehrere Male der Terz, der Sext und der Non, — bald als der in der Schrift ausgezeichneten „horae solemniores" (De orat. 25), bald als jener „horae insigniores, exinde apostolicae", die der Christ Tag für Tag betend begehen und durch welche hindurch er, als gehorsamer Streiter des HErrn, sein Fasten erstrecken müsse (De jejun. 10). Ähnlich Cyprian, der (De orat. dom 34) noch bestimmter als jener die Dreizahl der täglichen Andachten zum Vater, zum Sohn und zum h. Geist in Beziehung setzt. — Ist schon in dem allem manches asketische Moment enthalten, so tritt ein noch bestimmter auf Unterwerfung des gesamten Tageslebens des Christen unter strenge Gebetszucht gerichtetes Streben darin hervor, dass ausser den drei spezifisch christlichen Gebetszeiten der Anbruch des Tages und der der Nacht, ferner das Einnehmen der Mahlzeiten, ja selbst das Gehen zum Bade als mit Gebetsandacht zu weihende Akte des täglichen Lebens namhaft gemacht werden; so Tert. De orat. 10 s. fin. („exceptis utique legitimis orationibus, quae sine ulla admonitione debentur ingressu lucis et noctis; — sed et cibum non prius sumere et lavacrum non prius adire quam interposita oratione fideles decet"). Mehr in der Richtung auf den Ausschluss mechanischer Äusserlichkeit vom christlichen Gebetsleben und auf Einschärfung des apostolischen. „Betet ohne Unterlass" (1. Thess. 5, 17) bewegen sich die von den Alexandrinern erteilten Vorschriften. Beständig und allstündlich soll der Jünger Christi sich in rechter Gebets-

bereitschaft befinden; vor mechanischer und banausischer Ableistung seiner Gebetspflicht soll er sich hüten, u. s. f. (Klem., Strom. VII, p. 722; vgl. Orig. De orat. 22). — Von dem strengen Regelzwang des klösterlichen Horenbetens und -singens und dessen Rückwirkungen aufs allgemeine Christenleben bleibt nach dem allem unser Zeitalter noch weit entfernt.

b) Auch im Punkte nächtlicher Gottesdienste wird einstweilen noch nicht viel gefordert. Allerdings führt die Geschichte schon der Apostelzeit manches nächtliche Versammeltsein der Gläubigen unter Gebet (Apg. 12, 12), Gesang (vgl. Apg. 16, 25) oder Predigt des göttlichen Worts (Apg. 20, 7) uns vor; auch kennt der Heide Plinius den Christenbrauch des „stato die convenire ante lucem". Doch darf weder aus diesem letzteren Ausdruck, noch aus den Erwähnungen der coetus antelucani und der nocturnae convocationes bei Tertullian (De cor. 3; Ad uxor. II, 4) auf einen eigentlichen Vigiliencharakter der regelmässigen Gottesdienstversammlungen, d. h. auf ihre Erstreckung durch die ganze Nacht hindurch geschlossen werden. Schon das apostolische Vorbild jener Versammlung in Troas (Apg. 20, 7) verbietet eine solche Annahme; es steht da doch nur ein sonntäglicher Abendgottesdienst in Rede, der ausnahmsweise lang, nämlich „bis zur Mitternacht" (*μέχρις μεσονυκτίου*) von Paulus ausgedehnt wurde. Selbst da wo rigoristisch gerichtete Väter wie Klemens, Tertullian, Cyprian im Interesse strenger Busszucht von fauler Ruhe abmahnen und ein Tag und Nacht hindurch fortgesetztes Ringen nach Gnade fordern, ist nicht die Rede von völlig zu durchwachenden Nächten, sondern etwa von einem „oftmaligen, auch nächtlichen Aufstehen vom Lager" etc. (Klem. Paed. II, 9), oder vom nächtlichen Sicherheben zum Gebet (Tert. Ad uxor. II, 5), oder vom Flehen und Seufzen zu Gott bei Tag und bei Nacht (ders., De poenit. 9; Cypr., De lapes. 4 ff., 35 f.). — Jedenfalls kommen Vigilien als Akte gemeinsamer Gottesdienstübung vorerst mehr nur ausnahmsweise vor. Die einzige, vollständig bei gottesdienstlichem Versammeltsein und obendrein unter Fasten durchwachte Nacht des Kultusjahrs, von welcher mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass ihr ein schon apostolisches Alter zukommt, ist die Ostervigilie oder die Wachnacht vom Ostersamstag zum Auferstehungsmorgen. In dieser „grossen" oder „engelischen" Nacht wurden vorzugsweise gern Taufakte („in Christi Tod", Röm. 6, 3) vorgenommen, daneben aber aber auch, gemäss jenem Vorbilde Pauli in Troas, längere Homilien gehalten (vgl. unten § 2, I, bei Pierius). Auch erwartete man zufolge einer uralten, schon in jüdisch-apokalyptischen Quellen bezeugten Tradition gerade in dieser Nacht die Zukunft Christi zum Gericht (Lact. Inst. VII, 19; vgl. Hippol. De antichr. c. 27). Kraft ihrer Stellung am Schlusse der mehrtägigen (bei den Montanisten 14 tägigen) vor-österlichen Fastenzeit kommt ihr die Bedeutung einer der schwereren asketischen Leistungen des altkirchlichen Jahrescyklus zu. Dass die Strenge dessen, was sie forderte leicht ins Gegenteil umschlagen und zu zügellosen Excessen führen konnte, zeigt der Umstand, dass bereits das Konzil zu Elvira (can. 35) weiblichen Personen die Teilnahme an diesen Nachtgottesdiensten zu verbieten sich veranlasst sah.



---

Anhangsweise sei hier noch des Manichäismus in Bezug auf sein asketisches Verhalten gedacht. Diese ausgebildetste und extremste aller gnostischen Sekten, die im Einmischen heidnischer Religionselemente weiter als alle übrigen geht, hat auch im Punkte ihrer Enthaltungs- und Kasteiungspraxis den katholisch-christlichen Boden ganz verlassen und sich an die Traditionen vorchristlich-orientalischer Kulte angeschlossen. Der Parsismus scheint zu den in dieser Hinsicht von ihr benutzten Quellen nur in geringem Masse gehört zu haben (vgl. oben S. 87 ff.). In erster Linie werden es Entlehnungen aus dem Buddhismus gewesen sein, was Mani in asketischer Hinsicht seinen „Erwählten" vorschrieb. Sein vieljähriges (nach der Legende sogar 40 jähriges) Verweilen in den östlich und nordöstlich von Persien gelegenen Ländern scheint besonders nach dieser praktisch-ethischen

Seite hin zur Bereicherung seines buntscheckig synkretistischen Systems beigetragen zu haben. Einiges entnahm er wohl jedenfalls der altbabylonischen Volksreligion, aus welcher die dogmatisch-mythologischen Elemente seines phantastischen Naturkultus, namentlich sein absoluter Dualismus, in der Hauptsache entstammen. Dass er zu solchen Gnostikersekten der Christenheit, wie die Enkratiten, die Markioniten die Saturninianer, sich irgendwie nachahmend verhalten habe, dürfte sehr zu bezweifeln sein. Die einzige gnostische Partei, deren direkten Einfluss er (nach dem bestimmten und unverwerflichen Zeugnis des Fihrist, der wichtigsten Quelle für seine Geschichte) erfahren hat, ist die philosophierende Judaisten- oder Ebionitensekte der Elkesaiten oder „täglichen Täufer“ (Hemerobaptistae) — bei den arabischen Schriftstellern des Mittelalters „Mugthasilah“ genannt, d. h. die sich Abwaschenden. Aber diese synkretistische Täufersekte, die ältere Vorläuferin der jetzt mit dem Namen „Sabier oder Mandäer“ bezeichneten südbabylonischen Religionspartei, dürfte in denjenigen ihrer Gemeinden, womit Mani während seiner Jugend in Berührung kam, nicht so sehr auf asketische Enthaltungen als auf kultisch-symbolische Reinigungsbräuche ein Hauptgewicht gelegt haben. Was der Stifter des Manichäismus von ihnen sich aneignete, scheint hauptsächlich nur in solchen Riten bestanden zu haben wie die „Taufe“ oder das Reinigungsbad für die neu Aufzunehmenden, das mysteriöse Mahl (dem jede eucharistische Beziehung auf Christi Heilswerk fehlte), auch gewisse Sterbe-Ceremonien (Bekleidung des Sterbenden mit einem aus 7 Stücken bestehenden heiligen Gewand). Dass von den Fasttagen der heutigen Mandäer (m'battal genannt) einige mit den nachher zu erwähnenden Manichäerfasten in einem Verhältnis der Urverwandtschaft stehen, darf vielleicht angenommen werden (vgl. Kessler, PRE.², S. 216 und 241), obschon es dafür an direkten geschichtlichen Zeugnissen mangelt.

Was nun die Askese zunächst der esoterischen Manichäergemeinde, des (wahrscheinlich immer nur wenig zahlreichen) Ordens der „Wahrhaftigen“ oder der „Erwählten“ betrifft, so bestand dieselbe nach den übereinstimmenden Angaben der Kirchenväter wie der orientalischen Quellen vor allem in der Übernahme der „drei Siegel“ (signacula). Damit sind gemeint: 1. Die Enthaltung des Mundes von jeder Art unreiner Speisen und unreiner Worte (signaculum oris); 2. die Enthaltung der Hände von jedweder die Lichtwelt schädigenden Beschäftigung, namentlich vom Abbrechen von Baumfrüchten und dgl. (sign. manuum); 3. die Enthaltung des Busens von aller sinnlichen Unlauterkeit, inbesondere allem Geschlechtsverkehr, auch der Ehe (sign. sinus). Das erste dieser Gebote, die Mundversiegelung, verpflichtete den vollkommenen Manichäer zur Meidung nicht nur jeglichen Fleischgenusses, sondern auch aller nicht reinen Vegetabilien; nur „reine“ Pflanzenkost, bestehend aus Melonen, Öl und anderen (angeblich an Lichtbestandteilen besonders reichen) Baumfrüchten, war gestattet; Getreideprodukte dagegen, wie namentlich Brot, durften nur ausnahmsweise von ihnen genossen und hiebei jedenfalls nicht durch sie selber zubereitet oder gebrochen werden (vgl. unten). Durch das „Hände-Siegel“ wurden Beschränkungen auferlegt, die nicht so sehr unter den asketischen Gesichtspunkt als unter den einer abergläubigen Reinigkeitsobservanz fallen; man wird hiebei an die Ahinsa der Inder erinnert, Spuren buddhistischer Beeinflussung scheinen besonders auf diesem Punkte deutlich zu Tage zu treten. Die Busen-Versiegelung endlich legt dem engeren Kreis der Anhänger Manis ein Cölibatsjoch von entsprechender Strenge auf, wie das der christlichen Mönche und Eremiten. Sie macht aus ihnen eine von der übrigen Gemeinde schroff geschiedene Priesterkaste, deren Angehörige den Manichäern insgemein als eine Art höherer Wesen galten und von denselben auf manichfache Weise, u. a. durch Zubereitung und Überbringung der ihnen vorgeschriebenen reinen Speisen, durch Niederknieen beim Empfange ihres Segens und dgl., geehrt werden mussten. — Auch im Punkte der täglichen Gebetsverrichtungen sowie der besonderen kultischen Fastenbräuche wurden an die „Erwählten“ höhere Anforderungen gestellt, als an die „Hörer“ oder Laien. Insbesondere waren nur jene zur Begehung auch des zweiten Tags jeder Woche, des Montags, mit Nahrungsenthaltung bis zum Abend

verpflichtet. Ihnen waren also zwei Wochenfasttage, und zwar diese unmittelbar hintereinander, auferlegt.

Für die manichäische Laienwelt, der sowohl Fleisch- wie Weingenuss gestattet war, galt nur der Sonntag als allwöchentlich zu beobachtender Fasttag. Sonstige für die ganze Gemeinschaft verbindliche Fastentermine waren: als allmonatlich wiederkehrender das zweitägige Neumond-Fasten; ferner ein zweitägiges Fasten zur Zeit der Winter-Sonnenwende (am 21. und 22. Dezb.), ein zweitägiges gegen Ende des November (22. und 23. Nov.), sowie ein dreissigtägiges um die Anfangszeit des Jahres (anhebend „dann, wenn die Sonne im Zeichen des Wassermannes steht und vom Monat 8 Tage verflossen sind und der Neumond zu scheinen beginnt"). Dieses letztgenannte, einen ganzen Monat währende Fasten ist von besonderem Interesse. Es scheint, da auch die harranischen Sabier, eine Abart der Mandäer, ein dreissigtägiges Fasten haben, auf einen uralten babylonisch-heidnischen Brauch zurückzugehen, den nämlichen, der wahrscheinlich auch dem muhammedanischen Fastenmonat Ramasân zu Grunde liegt (vgl. unten). — Mit dem Islam vergleicht sich einigermassen auch das Institut der täglichen Gebetszeiten, wozu Mani seine Anhänger verpflichtete. Doch fehlt bei demselben das Frühgebet. Die täglich zu verrichtenden Stundengebete des Manichäismus (über deren Wortlaut der Fihrist genaue Mitteilungen bietet) sind nicht fünf sondern nur vier an der Zahl: Mittags, Nachmittags einige Zeit vor dem Untergang der Sonne, gleich nach Sonnenuntergang, sowie im ersten Drittel der Nacht etwa 3 Stunden nach Sonnenuntergang.

Die meisten dieser auf die gesamte Laienschaft ausgedehnten Satzungen scheinen nicht sehr streng gehandhabt worden zu sein. Auch blieben jene qualitativen Nahrungsbeschränkungen im wesentlichen nur den „Erwählten" auferlegt. Die Laien durften, wie ihnen selbstverständlich eheliches Leben verstattet war, so auch Fleisch, Wein und Brot geniessen. Für die bei Bereitung dieser ihrer Nahrungsmittel von ihnen begangenen Verletzungen des (in der organischen Schöpfung gefangenen) Lichts erwirkte die Fürsprache der Electi ihnen göttliche Verzeihung. Bei den zu solchem



Zwecke von denselben gesprochenen Gebeten sollen Formeln gebraucht worden sein, wodurch der Electus das ihm überreichte Brot geradezu anredete, um seine Unschuld an seiner Zubereitung zu beteuern: „Ich habe dich nicht geschnitten, nicht gemahlen, nicht geknetet, nicht in den Backofen gelegt, sondern ein Anderer hat das gethan; ich esse dich ohne Schuld," etc.[1]

Wir werden Einwirkungen der manichäischen Askese auf spätere christliche Sektenbildungen, orientalische wie abendländische, noch wiederholt begegnen. Eine der frühesten dieser manichaisierenden Sekten, die der nordsyrischen und kleinasiatischen Messalianer oder Euchiten, wird schon im nächsten Hauptabschnitte (§ 3) zu besprechen sein. Ihre Bildung gehört einer Epoche an, wo der Manichäismus auf mehr als nur einem Punkte den Kirchen des Morgenlandes in bedrohlicher Stärke gegenübertrat, und besonders in mönchischen Kreisen nicht ohne Erfolg zu werben suchte. Die merkwürdige Nachricht in der kirchlichen Chronik des Eutychius (Ann. I, 514 f.), wonach in Ägypten zur Zeit des alexandrinischen Patriarchen Timotheus I (381—385) sogar ein ansehnlicher Teil des höheren Klerus von manichäischem Irrglauben angesteckt war, und dass der genannte Patriarch, um die Schuldigen zu ermitteln, eine Aufhebung des sonst für Kleriker und Mönche seines Sprengels bestehenden Fleischverbots angeordnet habe, mag den wirklichen Thatbestand (besonders darin, dass sie positiv behauptet, es seien damals

[1] So Turbo, in den Acta disput. Archelai c. Manete, c. 9; vgl. Baur, Das manich. Religionssystem, S. 269 f. Augustin urteilt mit Bezug auf diese überspannte, gleichsam ultra vegetarianische Lebensansicht der Manichäer: Agriculturam, quae omnium artium est innocentissima, tamquam plurium homicidiorum ream accusant (De haer. c. 46). Er wirft dem Faustus vor: nach der Meinung seiner Sekte müssten die Jünger Christi wegen ihres Abpflückens von Ähren (Matth. 12, 1) schon als Mörder gelten (c. Faust. Mil. XVI, 28). — Tötung von Tieren galt ihnen indessen als ein noch schlimmeres Vergehen als diese Pflanzenverletzung, weil die Tiere dämonischer Abkunft seien, ihre Schlachtung also einen Eingriff ins Reich der Dämonen bedeute. So auch die Bereitung und der Genuss von Wein, denn der Wein sei die Galle des Fürsten der Finsternis (Aug., De morib. Manich., c. 16). — Über die Büssungen im Jenseits, welche ihre Seelenwanderungslehre denjenigen, die solche Frevel am organischen Naturleben begingen, in Aussicht stellte, s. Baur, S. 255 f.

„die meisten Metropoliten und Bischöfe Ägyptens Anhänger von Manis Sekte gewesen) stark übertreiben. Einiges Wahre schliesst sie indessen doch wohl in sich. Die beträchtliche Zahl antimanichäischer Apologeten und Polemiker in den Kirchen Syriens und Ägyptens während der letzten Jahrzehnte des 4. und noch zu Anfang des 5. Jahrhunderts beweist zur Genüge, dass das kirchliche Abendland damals (in den Zeiten Augustins und Faustus) nicht allein zu angelegentlicher Abwehr der von dieser Seite her drohenden Gefahren sich genötigt sah.

## § 2. Die frühesten Anfänge des Mönchtums.

K. B. Hundeshagen, Th. Stud. u. Krit. 1845 (s. ob. Einl.). — J. Döllinger, Hippolytus u. Callistus, Regensburg 1853 (Exkurs üb. Asketen). — J. Cropp, Origines et causae monachatus, Götting. 1863. — H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantin. Zeitalter, Gotha 1877 (aus der ZKG. I, 4). Ders., Art. „Mönchtum“ in PRE².

Gegen das Einseitige dieser Weingartenschen Ausführungen: Th. Keim, Aus d. Urchristentum, Zürich 1878; S. 204 ff. — K. Hase, JPTh. 1880, III. — Zahn u. Bornemann, l. c. (S. 149). — Ferner A. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale u. s. Geschichte, Giessen 1881; 4. Aufl. 1895. — Ders., Die pseudoklement. Briefe De [virginitate u. d. Entstehung des Mönchtums (Sitzungsber. der Berl. Akad. 1891, I, S. 361—385).

Wie aus dem Bisherigen ersichtlich, existierten Asketen beiderlei Geschlechts in der Kirche schon während der nächsten Zeit nach den Aposteln, und die montanistische Bewegung trug zu ihrer Vermehrung und zu strengerer Gestaltung ihrer Grundsätze manches bei. Aber zu einer bestimmteren Abgrenzung des Standes dieser Asketen und Asketinnen von der Christenheit insgemein kommt es fürs erste noch nicht. Der christliche Asketenstand ist vorhanden, aber noch nicht in Gestalt organisierter Vereine. Höchstens in gnostischen Sekten wie jene Tatianischen Enkratiten, oder wie die gegen Ende unsres Zeitraumes im fernen Osten auftauchenden Manichäer erscheint das Asketentum in gewisser Weise genossenschaftlich organisiert. Aber aufs Ganze der Kirche üben derartige Parteien schon wegen ihrer



häretischen Lehrbildungen — der Manichäismus auch als vorerst ganz ausserhalb der römischen Reichsgrenzen existierende Sekte — keinerlei Einfluss. Von einer Tendenz zu fest abgeschlossener Vereinsbildung geben die Asketenkreise der katholischen Christenheit bis gegen die Mitte des 3. Jahrhunderts noch nirgends etwas zu erkennen. Weder die *ἀσκηταί* des Hippolytus und des Origenes, noch Tertullians spadones propter regnum Dei und abstinentes vino et animalibus, noch die virgines, für welche Cyprian seinen Tractat über die Jungfrauentracht schreibt, geben eine solche Tendenz kund. Es fehlt die Zusammenfassung der einzelnen Richtungen des asketischen Strebens zu einem Ganzen, es fehlt die gesetzliche Regelung der verschiedenen Formen der Entsagung und Kasteiung, es fehlt überhaupt die einheitliche Organisation. Insbesondere darin bleibt dieses Asketentum der vormonastischen Zeit hinter dem Rigorismus mönchisch-klösterlicher Heiligkeit zurück, dass es weder in die Einsamkeit der Wüsten entweicht, noch der Beteiligung an irdischem Besitz sowie der Verwertung irdischer Habe im Dienste der Gesellschaft sich entzieht. Trotz seiner streng asketischen Neigungen bekennt doch ein Tertullian: „Wir sind keine Brahmanen oder indischen Gymnosophisten, keine Wälderbewohner, keine aus dem Leben Abgeschiedene; vielmehr sind wir des Dankes, den wir dem HErrn unsrem Schöpfer schulden, eingedenk und verschmähen keinen Genuss seiner Werke“ (Apol. 42). Und Klemens Alexandrinus, der das extrem weltflüchtige Asketentum indischer Büsser (*Βραχμᾶναι*, *σεμνοὶ τῶν Ινδῶν* Strom. III, 7) in ähnlicher Weise wie jener zurückweist, stellt der ungesund asketischen Meinung mancher Christen, als sei irdischer Güterbesitz an und für sich vom Übel, eine eigene Schrift gegenüber, worin er vor den Gefahren, die aus äusserlich buchstäblicher Auffassung der Worte Jesu an den reichen Jüngling entstehen, nachdrücklichst warnt (Quis div. salvetur, bes. § 11 f., vgl. Hundeshagen a. a. O., S. 568).

So bleibt es, wie bemerkt, bis um die Mitte des 3. Jahrhunderts. Aber ungefähr seit dieser Zeit gewinnt der weltflüchtig rigoristische Geist mancher Kreise, besonders in der

Kirche des Orients, sich derartig zu verschärfen, dass eine bemerkenswerte Annäherung an den mönchischen Frömmigkeitsstandpunkt der folgenden Periode sich ergibt. Es sind hauptsächlich vier Phänomene der griechisch-christlichen Literatur- und Kulturentwicklung dieser Epoche, die man als Vorspiele des später im Konstantinschen Zeitalter in voller Kraft erblühenden Monachismus betrachten darf.

## I. Origenistische Asketenschulen. Pierius, Hierakas.

Einen fruchtbaren Nährboden bot dem Streben nach systematischem Betrieb der Askese, als des Hauptberufs wahrer Christen, die Philosophie des Origenes, insbesondere in der von einigen seiner ägyptischen Schüler gepflegten und weiter überlieferten Gestalt. Pierius, alexandrinischer Presbyter unter dem Patriarchat des Theonas (282—299), später in Rom lehrend, soll durch seine Gelehrsamkeit und schriftstellerische Produktivität sich den Ehrennamen „Origenes junior" erworben haben (Hieron. Cat. 76). Von ihm bezeugen Euseb (KG. VII, 32, 27) und Hieronymus (a. a. O.) übereinstimmend, er habe dem Ideal eines gleicherweise besitzlosen wie philosophisch gelehrten Lebens nachgetrachtet. Davon, dass er zu seinem *ἀκτήμων βίος* (Hier.: voluntaria paupertas) auch seine Schüler angehalten habe, melden die beiden alten Zeugen nichts. Es scheint, als sei die rhetorisch-dialektische Weisheit dieses zweiten Origenes — von welcher dem Hieronymus eine sehr lange Ostervigilien-Homilie über Hosea als gelehrtes Specimen bekannt war — von der Zeitgenossenschaft mehr angestaunt worden, als dass sie sammelnd und schulbildend auf sie gewirkt hätte. — Dagegen wird uns über seinen Zeitgenossen und Mitschüler Hierakas bestimmt und ausdrücklich berichtet, es habe sich um seine zu Leontopolis (On, 1. Mos. 41, 45) gehaltenen Lehrvorträge eine Anzahl asketisch lebender Personen beiderlei Geschlechts in engem Anschlusse gesammelt (Epiphan. haer. 67, 7: *οὐδεὶς μετ' αὐτῶν συνάγεται ἀλλὰ εἰ ἢ παρθένος ἢ μονάζων ἢ ἐγκρατὴς ἢ χήρα*). Hier hat man es also mit einem wirklichen Asketenverein zu thun und und zwar mit einem dem Vorbilde des Origenes nacheifernden und seiner Lehrweisheit huldigenden.



Das von dem grossen Alexandriner gegebene Vorbild apostolischer Armut ahmte jedenfalls Hierakas selbst nach, sofern er, ein geschickter Kalligraph, bis in sein höchstes Alter sich seinen Lebensunterhalt durch Bücherabschreiben erwarb. Dass seine Jünger einer ähnlichen Praxis der Arbeitsamkeit und Besitzlosigkeit huldigten, ist wahrscheinlich. Manche von ihnen sollen die Kasteiungen noch weiter als er getrieben haben; jedenfalls galten für sämtliche Mitglieder des Vereins die Grundsätze der Wein-Abstinenz und des Ehelosbleibens — wie denn Hierakas den Hauptunterschied zwischen Altem und Neuem Bunde in die von dem ersteren noch nicht gebotene Jungfräulichkeit gesetzt haben soll. Trotzdem würde es zu weit gegangen sein, wollte man die Hierakiten-Genossenschaft ohne weiteres einen „Mönchsverein" nennen (so Harnack, Artik. „Hierakas" in PRE [2]). Von einer festen Regel, die der Meister seinen Jüngern etwa vorgeschrieben hätte, verlautet nichts; was die Gemeinschaft betrieb, scheint vorzugsweise literarisch-wissenschaftlicher Art gewesen zu sein. Die spezifisch-origenistische, also auf verschiednen Punkten, bes. in der Auferstehungslehre, der Christologie und der Lehre vom h. Geist, stark heterodoxe Lehrweise des Hierakas wies seine Anhängerschaft aus den Bahnen katholischer Kirchlichkeit hinaus und verlieh ihr einen sektenartigen Charakter, erinnernd etwa an Tatians Enkratiten. „Sekte" oder „Schule" ist der richtige Name für das hier in Rede stehende Phänomen, nicht „Orden" oder „Mönchsverein". Von irgendwelchem Zusammenhang der Hierakiten mit der spezifisch-origenistisch gerichteten Gruppe des späteren ägyptischen Asketentums, den Mönchen von Nitria, verlautet nichts. Und noch unmöglicher als der Nachweis einer solchen Beziehung müsste der Versuch genannt werden, sie an etwelche spätere Erscheinung, wie Philos Therapeuten oder die ägyptischen Serapis-Reclusen anzuknüpfen. Nach den uns erhaltenen spärlichen Nachrichten (nur bei Epiph. l. c. und h. 55) stellen sie sich dar als eine isoliert dastehende, wohl bald wieder untergegangene Sektenbildung, die aber dem Einflusse eines hochangesehenen Lehrers der alexandrinisch-griechischen Kirche ihre Entstehung verdankte und die als ein frühester Versuch zu genossen-

schaftlichem Askesebetrieb ein interessantes Zwischenglied bildet zwischen dem im allgemeinen noch nicht bis zu Vereinsbildungen fortschreitenden Asketentum vornicänischer Zeit und dem eigentlichen Mönchtum.

## II. Die Wander-Asketen bei Pseudoklemens De virginitate.

Ein anders geartetes und schon etwas älteres Übergangsphänomen als das eben betrachtete lernt man aus dem pseudoklementischen Briefpaare „Über die Jungfräulichkeit“ kennen — einem erst seit 1752 (wo J. J. Wetstein es zuerst in einer syr. Version herausgab) im Abendlande bekannten Schriftstück, das vom „seligen Klemens, Schüler des Apostels Petrus“ verfasst sein will, aber nach seiner ganzen Art und Tendenz nicht vor dem Beginn des 3. Jahrhunderts entstanden sein kann. Dasselbe scheint, entgegen einer den Text in zwei Briefe zerlegenden älteren Überlieferung, vielmehr als ein zusammenhängendes Mahnschreiben aufgefasst werden zu müssen (Harnack, a. a. S. 371 f.). Gerichtet ist es an „die heiligen Jünglinge und die heiligen Jungfrauen“, d. h. wohl an den ganzen Kreis von Asketen und Asketinnen einer Landschaft, als welche etwa Palästina oder das südliche Syrien zu denken sein dürfte. Auf Ermahnungen allgemeineren Inhalts betreffend die dem rechten Gottesmenschen (2. Tim. 6, 11) geziemende Heiligung und Tugendübung (I, 1—9), lässt es im mittleren Hauptteile, der sich von I, 10 bis II, 6 erstreckt, eine eindringliche Warnung folgen vor den die christliche Keuschheit bedrohenden Gefahren, namentlich vor leichtfertigem Verkehr mit Personen des weiblichen Geschlechts und vor dem heuchlerischen Unwesen der Subintrodukten oder Agapeten. Der Verfasser straft die laxen Unsitten eines solchen Verkehrs im Tone ernster Entrüstung. Namens der wahren, christlichen Asketen erklärt er (II, 1): „Mit Jungfrauen wohnen wir nicht; nichts ist uns mit denselben gemeinsam; wir essen und trinken nicht mit ihnen, und wo eine Jungfrau schläft, da schlafen wir nicht. Weiber waschen nicht unsre Füsse, noch salben sie uns. Unter keinen Umständen schlafen wir da, wo eine ehelose oder gottgeweihte Jungfrau schläft; und ist sie allein an einem Orte, so bleiben wir daselbst auch nicht Eine Nacht!“ — Wie schon in dieser allgemein gehaltenen Erklärung eine Beziehung auf öfteren Ortswechsel des Briefstellers und seiner Gesinnungsgenossen hervortritt, so nimmt die dann (II, 1—6) folgende Detailschilderung dessen, was der Asket je nach seinen wechselnden Beziehungen zu Frauenspersonen beobachten müsse, wesentlich die Gestalt einer Reise-Instruktion für Wander-Asketen an. Mit erfinderischem casuistischem Scharfsinne werden fünf mögliche Fälle unterschieden, betreffs deren der auf Wahrung seiner Keuschheit bedachte wandernde Asket sich vorsehen müsse:



a) Kehrt er an einem Orte ein, wo christliche Brüder und Schwestern wohnen, so gilt es „keinenfalls im Hause einer Frau zu herbergen, sondern möglichst bei einem gottgeweihten Manne“. Und wird hier gelegentlich der gottesdienstlichen Andacht der Friedenskuss ausgewechselt, so haben beide sich küssende Teile ihre Hände sorgfältigst zu verbergen. Insbesondere dürfen Weiber und Jungfrauen dem predigenden Gaste nur die verhüllte Hand küssen (II, 1, 2).[1]

b) Kehrt der asketische Wanderprediger an einem Orte ein, wo keine Asketen, sondern nur verheiratete Christen leben, so muss er gleich beim Betreten des zur Herberge erkorenen Hauses dem Besitzer erklären, er wünsche den Frauenspersonen fern zu bleiben (II, 3).

c) Beim Übernachten an einem Orte, wo keine christlichen Männer, sondern nur christliche Frauen wohnen, hat der Asket die älteste und ehrbarste Frau um ein Nachtquartier zu bitten; worauf diese dann ihm ein Licht bringt und in aller Zucht und Zurückhaltung ihn bedient u. s. f. (II, 4).

d) Lebt an dem zum Übernachten bestimmten Orte überhaupt nur Eine christliche Frauensperson, sonst aber kein Christ: „da gilt es hinwegzufliehen, wie vor dem Anblick einer Schlange oder vor dem der Sünde“ (II, 5).[2]

[1] Vgl. das oben, S. 165, aus Klem. Alex. Paed. III, 11 f. Angeführte.

[2] Dieses später in Mönchsregeln und in Sammlungen von Sententiae Patrum überaus oft wiederholte Diktum dürfte hier wohl zum ersten Male vorkommen.

e) Muss man an einem Orte, wo überhaupt nur Heiden wohnen, sein Nachtquartier nehmen, so gilt es das Wort des HErrn von der Schlangenklugheit und Taubeneinfalt zu befolgen und überhaupt keinen öffentlichen christlichen Gottesdienst zu halten, damit des HErrn Name nicht verlästert werde (II, 6).

Einiges in diesen Vorschriften — an die sich dann (II, 7—15) noch eine Reihe biblischer Exempel für das rechte Keuschheits- und Wachsamkeitsverhalten anschliesst — erinnert deutlich genug an die auf die wandernden Propheten und Lehrer des 1. Jahrhunderts bezüglichen Kapitel der Didache (11—13). Doch ergeben die Verhältnisse, auf welche Pseudoklemens sich bezieht, eine wesentlich vorgerücktere Zeit zu erkennen, und zwar eine Zeit, welche für solche streng enthaltsam und ehelos lebende Wanderasketen vielerlei Schwierigkeiten und Berufshindernisse mit sich brachte und damit das Recht zur Fortexistenz eines solchen Instituts überhaupt fraglich erscheinen liess. „Die Institution dieser freien, gänzlich unkontrollierten, inmitten der Gemeinden und der Welt lebenden, predigend-reisenden Asketen war nicht mehr zeitgemäss. Hervorgerufen durch die ungeheure Kraft und Begeisterung der ursprünglichen Bewegung, war sie nur so lange haltbar, als diese Bewegung andauerte. Sie musste dann entweder untergehen, oder sich wandeln — in das Anachoretentum" (Harn., Sitz.-Ber. 1891, S. 383). — Als ein Intermediärtypus, vermittelnd zwischen dem noch in keiner Weise berufsmässigen Asketentum der christlichen Urzeit und zwischen den zu einem fest abgeschlossenen Stande gewordenen, bald in Cellen bald in Lauren hausenden, zuweilen auch unstet umherschweifenden geistlichen „Herden" des 4. und 5. Jahrhunderts, bieten diese pseudoklementinischen Wanderasketen jedenfalls ein nicht geringes Interesse.

## III. Die Monachi bei Eusebius und die Bundesbrüder bei Aphraates.

Für das Existieren von ehelos lebenden Asketen, die zwar einen besonderen Stand bilden, aber doch noch zum Gemeindeverband der übrigen Christen gehören und keineswegs ein



einsiedlerisches Wüstenleben führen, begegnet man einigen wichtigen Zeugnissen bei Eusebius von Cäsarea, die um so notwendiger an dieser Stelle eingereiht werden müssen, da sie sich auf Erscheinungen ebendesselben syropalästinischen Länderbezirks beziehen, dem das eben betrachtete Mahnschreiben über die Jungfräulichkeit entstammt. „Asketen" heissen die Vertreter dieses Standes in Eusebs Kirchengeschichte (II, 7, 2), in dem Büchlein „Von den Märtyrern Palästinas" (5, 3; 10, 2; 11, 12), sowie in der oben (S. 160) angeführten Lobrede der Demonstr. evang. auf das Asketentum als die vollkommene und übernatürliche Lebensweise. Einige Male jedoch braucht er zur Bezeichnung eben dieser Klasse von Christen den Namen „Mönche" (*μοναχοί*) d. h. „Einsame", nämlich an zweien Stellen seines Psalmenkommentars. Zu Ps. 67 (hebr. und luth. 68) V. 7, wo Symmachus das jechidim (Einsame) des Grundtexts mit *μοναχοί* wiedergibt, bemerkt er: solche *μοναχοί*, oder (wie die Septuaginta bietet) *μονοτρόποι* seien innerhalb der Christenheit die Höchststehenden; im Verhältnis zu den neben ihnen genannten Witwen und Waisen einerseits und den Gefangenen andrerseits bildeten sie den ersten Rang (*τάγμα*). Weil sie im Verhältnis zur Menge der übrigen Christen selten seien, könne man sie auch *μονογενεῖς* „Eingeborene" nennen. Jene Bezeichnung *μονότροποι* (LXX) sodann komme ihnen zu, weil sie beharrlich und einseitig an ihrer Lebenssitte festhalten. Als einsam Lebende (*μονήρεις*) und in besondrer Weise „Gegürtete" endlich dürften sie auch (mit dem Ausdruck der Versio quinta) *μονόζωνοι* benannt werden. Bei seiner Auslegung von Ps. 83 (84), V. 4 wiederholt Euseb einen Teil dieser Bemerkungen, insbesondere die auf das Einsamleben und das einzigartige Umgürtetsein bezügliche. — Über die Lebenssitte und die Grundsätze des syropalästinischen Asketentums erfährt man aus diesen Ausführungen nichts wesentlich neues. Dennoch sind die beiden Stellen von Wichtigkeit. Sie zeigen, dass der Name „Mönch" schon von Schriftstellern der ersten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts — also immerhin einige Zeit bevor Pachomius Ägyptens Mönche gesetzgeberisch organisierte und ungefähr gleichzeitig mit den

e) Muss man an einem Orte, wo überhaupt nur Heiden wohnen, sein Nachtquartier nehmen, so gilt es das Wort des HErrn von der Schlangenklugheit und Taubeneinfalt zu befolgen und überhaupt keinen öffentlichen christlichen Gottesdienst zu halten, damit des HErrn Name nicht verlästert werde (II, 6).

Einiges in diesen Vorschriften — an die sich dann (II, 7—15) noch eine Reihe biblischer Exempel für das rechte Keuschheits- und Wachsamkeitsverhalten anschliesst — erinnert deutlich genug an die auf die wandernden Propheten und Lehrer des 1. Jahrhunderts bezüglichen Kapitel der Didache (11—13). Doch ergeben die Verhältnisse, auf welche Pseudoklemens sich bezieht, eine wesentlich vorgerücktere Zeit zu erkennen, und zwar eine Zeit, welche für solche streng enthaltsam und ehelos lebende Wanderasketen vielerlei Schwierigkeiten und Berufshindernisse mit sich brachte und damit das Recht zur Fortexistenz eines solchen Instituts überhaupt fraglich erscheinen liess. „Die Institution dieser freien, gänzlich unkontrollierten, inmitten der Gemeinden und der Welt lebenden, predigend-reisenden Asketen war nicht mehr zeitgemäss. Hervorgerufen durch die ungeheure Kraft und Begeisterung der ursprünglichen Bewegung, war sie nur so lange haltbar, als diese Bewegung andauerte. Sie musste dann entweder untergehen, oder sich wandeln — in das Anachoretentum“ (Harn., Sitz.-Ber. 1891, S. 383). — Als ein Intermediärtypus, vermittelnd zwischen dem noch in keiner Weise berufsmässigen Asketentum der christlichen Urzeit und zwischen den zu einem fest abgeschlossenen Stande gewordenen, bald in Cellen bald in Lauren hausenden, zuweilen auch unstet umherschweifenden geistlichen „Herden“ des 4. und 5. Jahrhunderts, bieten diese pseudoklementinischen Wanderasketen jedenfalls ein nicht geringes Interesse.

## III. Die Monachi bei Eusebius und die Bundesbrüder bei Aphraates.

Für das Existieren von ehelos lebenden Asketen, die zwar einen besonderen Stand bilden, aber doch noch zum Gemeindeverband der übrigen Christen gehören und keineswegs ein



einsiedlerisches Wüstenleben führen, begegnet man einigen wichtigen Zeugnissen bei Eusebius von Cäsarea, die um so notwendiger an dieser Stelle eingereiht werden müssen, da sie sich auf Erscheinungen ebendesselben syropalästinischen Länderbezirks beziehen, dem das eben betrachtete Mahnschreiben über die Jungfräulichkeit entstammt. „Asketen“ heissen die Vertreter dieses Standes in Eusebs Kirchengeschichte (II, 7, 2), in dem Büchlein „Von den Märtyrern Palästinas“ (5, 3; 10, 2; 11, 12), sowie in der oben (S. 160) angeführten Lobrede der Demonstr. evang. auf das Asketentum als die vollkommene und übernatürliche Lebensweise. Einige Male jedoch braucht er zur Bezeichnung eben dieser Klasse von Christen den Namen „Mönche“ (μοναχοί) d. h. „Einsame“, nämlich an zweien Stellen seines Psalmenkommentars. Zu Ps. 67 (hebr. und luth. 68) V. 7, wo Symmachus das jechidim (Einsame) des Grundtexts mit μοναχοί wiedergibt, bemerkt er: solche μοναχοί, oder (wie die Septuaginta bietet) μονοτρόποι seien innerhalb der Christenheit die Höchststehenden; im Verhältnis zu den neben ihnen genannten Witwen und Waisen einerseits und den Gefangenen andrerseits bildeten sie den ersten Rang (τάγμα). Weil sie im Verhältnis zur Menge der übrigen Christen selten seien, könne man sie auch μονογενεῖς „Eingeborene“ nennen. Jene Bezeichnung μονότροποι (LXX) sodann komme ihnen zu, weil sie beharrlich und einseitig an ihrer Lebenssitte festhalten. Als einsam Lebende (μονήρεις) und in besondrer Weise „Gegürtete“ endlich dürften sie auch (mit dem Ausdruck der Versio quinta) μονόζωνοι benannt werden. Bei seiner Auslegung von Ps. 83 (84), V. 4 wiederholt Euseb einen Teil dieser Bemerkungen, insbesondere die auf das Einsamleben und das einzigartige Umgürtetsein bezügliche. — Über die Lebenssitte und die Grundsätze des syropalästinischen Asketentums erfährt man aus diesen Ausführungen nichts wesentlich neues. Dennoch sind die beiden Stellen von Wichtigkeit. Sie zeigen, dass der Name „Mönch“ schon von Schriftstellern der ersten Jahrzehnte des 4. Jahrhunderts — also immerhin einige Zeit bevor Pachomius Ägyptens Mönche gesetzgeberisch organisierte und ungefähr gleichzeitig mit den

Anfängen von Antonius Wirksamkeit — gelegentlich synonym mit „Asket“ gebraucht worden ist (vgl. bes. Zahn, S. 186—188).

Nur um weniges jünger ist der syrische Kirchenschriftsteller Aphraates, der in zweien seiner 23 Homilien (Nr. 6 und Nr. 18) das Thema vom jungfräulichen Leben in der Christenheit ausführlich behandelt und insbesondere in Nr. 6 denselben für eine Gemeinschaft von Vertretern des ehelosen Standes, die er als „Söhne des Bundes“ (bnai kjâmâ) oder „Bundesbrüder“ anredet, eine Reihe von Unterweisungen und Mahnungen bietet. Diese „Söhne des Bundes“ bezeichnet der im Jahre 337 verfasste, aber jedenfalls Verhältnisse die schon seit längerer Zeit bestanden schildernde Traktat mehrere Male auch mit dem Namen, „Einsamer“ (ichidâjâ), also mit dem syrischen Aequivalent für *μοναχός*. Man ersieht aus seinen salbungsvollen, übermässig wort- und bilderreichen Ausführungen. dass die „Bundessöhne“ kraft übernommener Gelübde ehelos lebten, dennoch aber, gleichwie auch die neben ihnen vielfach erwähnten Bundesschwestern, sich innerhalb der christlichen Gemeinde aufhielten und mit deren Gliedern manichfachen Verkehr pflegten. Von einsiedlerischem Wüstenleben ist also auch hier keine Rede. „Einsame“ heissen die Bundesbrüder nur deswegen, weil sie „für sich allein und nicht mit Evas Töchtern zusammen wohnen“ (§ 2); wie denn zu den biblischen Vorbildern, die der Redner ihnen vorhält, zwar Elias, Elisa und Johannes der Täufer, aber daneben auch verheiratet Gewesene oder mitten im Gemeindeleben darin Stehende wie Mose, Paulus, Barnabas gehören. — Vor dem Zusammenwohnen mit Bundesschwestern, also vor dem Syneisaktentum, werden die Brüder, welche ihren heiligen Stand wahren wollen, aufs ernstlichste gewarnt. Besser sei es, öffentlich ein Weib zu nehmen, als der Gefahr heuchlerischen Brennens in heimlicher Begierde zu verfallen (§ 4). Hast du dich durch Gelübde gebunden, so bleibe demselben auch treu! Wer das Joch Christi einmal auf sich genommen hat, dem ziemt es auch, dasselbe „in seiner Reinheit zu bewahren“ (ebd. u. § 8).[1]

[1] Vgl. G. Bert, Aphrahats des persischen Weisen Homilien. Aus dem Syr. (Texte u. Unters. III, 2, 1888). Nach den Paragraphenzahlen dieser Übers. ist im obigen zitiert.



## IV. Antonius, der Vater des Mönchtums im eigentlichen Sinne.

Zu eben der Zeit, der die beiden im vorstehenden vernommenen Zeugen für ein zwar mönchisch-einsames, aber doch dem kirchlichen Kulturleben eingegliedertes (innergemeindliches) Askeseleben angehören, war auf ägyptischem Boden — also zwar auch im Orient, aber doch nicht unmittelbar auf dem Schauplatze des Wirkens jener beiden — ein Monachismus von beträchtlich viel strengerer und extravaganterer Art ins Werk gesetzt worden. Ein Mönchtum (*μοναχισμός*) im Sinne einer völligen Flucht aus der menschlichen Gesellschaft, eines Entweichens (*ἀναχωρεῖν*) in die Wüste, also gleichbedeutend mit dem Leben von Anachoreten oder Eremiten, sollen zuerst Paulus von Thebä in Oberägypten, und als einer der nächsten und erfolgreichsten nach ihm dann Antonius zur Ausführung gebracht haben.

Was über das Leben des angeblichen Ur-Eremiten Paulus von Thebä, einsiedlerischen Bewohners der ägyptischen Wüste angeblich während der neunzig Jahre von 250—340, überliefert ist, muss wohl als fromme Legende preisgegeben werden. Ja es lässt sich dem Verdachte, dass sein einziger alter Biograph Hieronymus die auf ihn und sein mehr als 90jähriges Wüstenleben bezüglichen Nachrichten nahezu frei erfunden habe, nichts sonderlich Schwerwiegendes entgegenstellen. Gegenüber dem Schweigen der athanasianischen Vita des Antonius, die des älteren Vorgängers dieses Einsiedlervaters nirgends gedenkt, fällt die Notiz im Chronikon des Hieronymus: „(Antonius monachus) — — solitus multis ad se venientibus de Paulo quodam Thebaeo, mirae beatitudinis viro, referre complura; cujus nos exitum brevi libello explicavimus“ doch kaum ins Gewicht; fast liest sie sich wie ein Selbstzeugnis, das zur Rettung der Geschichtlichkeit seines Helden dienen sollte.[1] Eher schon kann aus den Erwähnungen bei Sulpicius Severus (Dial. I, 11) und bei Cassianus (Coll. XVIII) etwas zugunsten der An-

[1] Vgl. was Hieronymus schon in seiner Vita Hilarionis (Prolog., gegen E.) gegen gewisse Kritiker bemerkt, welche seinen „Paulus“ in der Weise bemängelten: „ut, qui semper latuit, non fuisse — — existimetur“ (und dazu meine Abh.: „Hilarion v. Gaza“, NJD Th. III, S. 66).

nahme, dass der „beatissimus Paulus primus eremita" nicht lediglich fingiert sei, gefolgert werden. Der zu Hieronymus genauen Zeitgenossen gehörige Sulpicius Severus, bezw. dessen Gewährsmann, der christliche Orientreisende Postumianus, will nämlich auf seiner Pilgerfahrt durch Ägypten ausser zweien von Antonius herrührenden Monasterien auch die Stätte, wo jener Ur-Einsiedler Paulus sich aufgehalten, gezeigt bekommen haben. Dass er, bezw. dass sein Postumianus, in Bezug auf diese Angabe ganz und gar von Hieronymus und dessen Vita Pauli abhängig sei, darf doch nicht ohne weiteres behauptet werden. Es kann eine Lokalsage ägyptischer Christen, betreffend den älteren Vorgänger des wüstenbewohnenden Antonius hier in Rede stehen — die nämliche Sage vielleicht, der Hieronymus das Motiv zu seiner (um 375 geschriebenen) romanhaften Vita entnommen hatte. Die in koptischer Sprache überlieferte Vita des Paulus, deren Text jüngst E. Amélineau, zusammen mit koptischen Antonius- und Makarius-Biographien und andren Heiligenleben herausgegeben hat,[1] scheint, gleich der in Bd. V der Bedjanschen Acta martyrum enthaltenen syrischen „Geschichte des Mâr Paulus, des ersten Eremiten", ursprünglich aus dem Hieronymustext geflossen zu sein. Trotzdem müsste es wohl als übereilt gelten, wollte man, wie z. B. Weingarten (Art. „Mönchtum" in PRE² X, 759) that, einen rein fictiven Charakter der Person unsres Einsiedlers behaupten. Zu einer zuverlässigen Ermittlung des historischen Kerns der Sage mag genügendes Material dermalen noch nicht vorliegen, doch bewegt sich dieselbe wohl auf geschichtlichem Hintergrunde. Dafür, dass die decianische Verfolgungsepoche das Entweichen zahlreicher Christen in Ägyptens Berggegenden und Wüsten veranlasst hat, steht Dionys von Alexandrien (bei Euseb KG. VI, 42, 2 f.) als ein unverwerflicher Zeuge da.

Mag nun diesem thebäischen Vorbild vom Einsiedlerleben des Antonius einige geschichtliche Bedeutung zukommen

[1] E. Amélineau, Vies des Saints Paul, Antoine, Macaire etc. Texte copte et traduction franç. Paris 1894 (vgl. die scharfe Kritik von E. Preuschen, Deutsche Lit.-Ztg. 1896, Nr. 12).



oder mag es als allzu problematisch ausser Ansatz zu lassen sein: auf jeden Fall sind gewisse Vorgänger und Genossen des Antonius anzunehmen, welche um die Zeit, als dieser dem Weltleben Valet sagte, eben diesen Schritt thaten oder schon gethan hatten. Es ist ein unvollziehbarer Gedanke, dass der vornehme Ägyptersohn aus Koma (bei Gross-Herakleopolis in Mittelägypten; vgl. Sozom. KG. I, 13), damals als Christi Wort an den reichen Jüngling ihn alles zu verlassen und die Einöde aufzusuchen trieb, dies absolut allein und als Einziger gethan haben sollte. Die Annahme ist an und für sich wenig wahrscheinlich, sie hat aber auch bestimmte Zeugnisse gegen sich. Die athanasianische Vita — deren Angaben über äussere Nebenumstände vielfach glaubwürdiger sind als die zur Erbauung der asketischen Leserschaft nur allzu reichlich mitgeteilten Berichte über Kämpfe mit dem Teufel und mirakelhafte Visionen — bietet mehr als nur einen Hinweis auf Zeit- und Volksgenossen, welche teils vor teils neben dem Hauptlielden das Weltleben verlassen, also den von ihm gethanenen entscheidenden Schritt der ἀναχώρησις gleichfalls thun. Der in der Nähe seines Heimatortes einsiedlerisch lebende Greis, bei dem er das Sichlosmachen von der Welt und Aufsuchen der Einsamkeit zuerst lernt (Kap. 3 und 11), ist ein erster derartiger Gefährte auf dem von ihm erwählten Wege. Die frommen Nachbarn, welche ihn ob seiner strengen Kasteiungen als „Gottesfreund" (θεοφιλής) bewundern und wie ihren Sohn oder Bruder lieb haben, gehören desgleichen hieher (§ 4. z. E.). So ferner der Bruder, der den nach grösserer Einsamkeit Trachtenden in das abgelegene Grabmal (μνῆμα) einschliesst und hier während seiner Anfechtungen und Kämpfe mit der nötigsten Nahrung versorgt (K. 8); so die zuerst wenigen, nachher sich mehrenden Bewunderer des in einem alten Kastell eingemauerten und hier nur von Halbjahr zu Halbjahr mit neuen Brotrationen verköstigten Gottesstreiters (K. 12). Als, nach im Ganzen 20jähriger Dauer, die vorbereitenden Übungskämpfe ihr Ende erreichten (K. 13), hat der Einsiedler längst aufgehört Einsiedler zu sein. Er ist zum Einsiedler-Vater, zum Patriarchen geworden, den eine nach Hunderten, zuletzt angeblich nach

Tausenden zählende Jüngerschar umschwärmt und der bald hier bald da, aber immer in der Wüste, die Bildung von Niederlassungen, solcher nach seinem Vorbilde einsiedlerisch Lebenden veranlasst.

Es würde irrtümlich sein, wollte man diese seine Wirksamkeit eine klostergründende nennen. Ein „Vater der Mönche“ kann Antonius genannt werden, und zwar dies so, dass dabei der Name „Mönche“ in einem engeren und spezifischeren Sinne als bei Eusebius (oben, S. 181) gefasst wird. Aber Klostergründer kann er noch nicht heissen; die von ihm gesammelten und zu mönchischen Ansiedlungen vereinigten Einsiedler bleiben doch immer Einsiedler. Ihre Aufenthaltsorte heissen wohl Monasterien, aber nicht Klöster; ersterem Namen (*μοναστήριον*), begegnet man in der Vita (c. 44), aber nicht Ausdrücken wie *κοινόβιον* oder *λαῦρα*, womit die Behauptungen des Pachomischen und nach-Pachomischen Asketentums bezeichnet werden.[1] Zu gemeinsamen Andachtsübungen und auch zu fleissiger Handarbeit, um Mittel zur Wohlthätigkeit für die Nächsten zu gewinnen, hat er die Seinen allerdings ermahnt, sie auch angelegentlich vor Faulheit und trägem Nichtsthun gewarnt (Vit., K. 19. 23; vgl. 3 und 44). Aber es fehlt bei ihm jeder Ansatz zu organisatorischem Wirken! Er hat weder eine Regel für seine Jünger, noch überhaupt etwas geschrieben! Die durch spätere Überlieferung ihm beigelegte Mönchsregel (bei L. Holsten., Cod. regular. I, 4), die 20 Sermonen, die 20 Briefe (bei Migne, Ser. gr. XL, 963 ff) — alles ist gleicherweise unächt. Auch von den sieben ägyptisch geschriebenen und ins Griechische übersetzten Briefen an Mönchsgenossenschaften, deren Hieronymus (Katal. Nr. 88) gedenkt, liegt uns ein apokrypher lateinischer Text späteren

[1] Über *λαῦρα* (wofür *λαβρα*, Maneth. III, 52, vielleicht nur schlechtere Schreibart) als gleichbedeutend mit *ἄμφοδος*, d. h. Stadtviertel (von Häusern umgebene Gasse, vicus) oder auch mit der bildlichen Bezeichnung *μάνδρα* = Hürde, s. Alteserra, Asceticon, p. 453; Weingarten, PRE² X, 786; Kraus, Real-Encykl. II, 284. Wegen *μάνδρα*, das bei Klassikern (Soph., Plat., Theokrit, Plut.) eine Hürde oder einen (oben offenen) pferchartigen Viehstall bezeichnet und zuerst in Mesopotamien — s. Epiphan. haer. 50 und 80 — als Benennung für ein Kloster üblich wurde, vgl. Delehaye, Les stylites (1895), p. 36 ff.



Ursprungs vor. — Nicht einmal in der Weise lässt sein Wirken mit dem Mönchswesen im engeren Sinn oder dem Ordens- und Klosterwesen sich in ursächlichen Zusammenhang bringen, dass man ihn als Vater oder Haupt „der Anachoreten, die durch ihn und unter ihm zu Cönobiten sich umwandeln“ bezeichnen dürfte.[1] Vater und Haupt der Anachoreten Ägyptens ist er gewesen, aber die Umwandlung dieser Anachoreten zu Cönobiten hat nicht er, sondern sein jüngerer Zeitgenosse Pachomius bewirkt. „Antonius eremita“ oder „Ant. abbas“ (sc. eremitarum) lautet sein richtiger Titel in der Liste der kirchlichen Heiligen. „Ant. abbas“ (schlechtweg) ist missverständlich, „Ant. abbas s. patriarcha coenobitarum“ würde falsch sein.

Ein bestimmter Zeitpunkt lässt sich für den Übergang des Antonius vom Wirken eines blossen Einsiedlers zu dem eines Einsiedlervaters nicht wohl angeben. Zurückrechnend vom Datum seines Todes, als welches das Jahr 356 feststeht, kann man, da er als Einhundertundfünfjähriger gestorben sein soll, sowohl sein Geburtsjahr (251) wie das seiner ersten Zuwendung zum Einsiedlerlerleben, die er (laut K. 2 der Vita) 18—20jährig vollzogen haben soll, annähernd bestimmen. Aber ob das so gewonnene Jahr 270 den genauen Termin bildet, von wo die nächstfolgende Zeitangabe (K. 13: „nach zwanzig Jahren einsamen Lebens) zu berechnen ist, bleibt zweifelhaft. Der Übergang zum einsamen Leben hatte sich ja durch mehrere Stadien hindurch bewegt; auch geschah das Sichanschliessen von Jüngern an den wieder mehr öffentlich sich Zeigenden wohl nicht ganz plötzlich und auf ein Mal. Demnach ist 290 als Anfangsjahr seiner schülersammelnden Thätigkeit vielleicht etwas zu früh gegriffen; als ein Patriarch der Eremiten zu wirken hat er möglicherweise erst gegen den Schluss des 3. Jahrhunderts begonnen. — Doch wird man sich hüten müssen, in der Herabrückung dieses Datums zu weit zu gehen. Damals als er unter Kaiser Maximian, im Todesjahre des als Märtyrer gestorbenen Bischofs Petrus, also 311, zum ersten Male Alexandria be-

[1] So Jul. Mayer, Die christliche Askese; ihr Wesen etc. (1894), S. 17.

suchte, um die Bekenner und Märtyrer in ihrem Kampfe für die heilige Sache Christi zu stärken (Vita. K. 23), muss er für seine Glaubensgenossen bereits eine Person von hohem Ansehen gewesen sein; nicht erst ganz kurz zuvor wird der Kreis seiner Anhänger sich um ihn zu sammeln begonnen haben. Des Wüstenheiligen bildendes und erziehendes Einwirken auf das asketische Leben Anderer erscheint also über einen beträchtlich langen Zeitraum ausgedehnt, es umfasst zwei volle Menschenalter. Während des zweiten dieser Menschenalter hat denn auch der Übergang von der einsiedlerischen zur klösterlich organisierten Form des ägyptischen Asketenlebens sich vollzogen, aber nicht als durch Antonius selbst bewirkter. Zum Urheber desselben ist ein ägyptischer Landsmann des Heiligen geworden, der nicht sein Schüler heissen kann, ja der, als er ungefähr ein Jahrzehnt vor Antonius' Tode aus dem irdischen Leben schied, denselben nicht einmal gesehen hatte.

**Anhang.** Die dem Athanasius beigelegte Biographie des Antonius als eine Urkunde von historischem Gehalt zu benutzen, haben wir keine Bedenken getragen. Der Stand ihrer äusseren Bezeugung ist ein entschieden günstiger. Schon Gregor v. Nazianz († 390) rühmt sie als einen „Gesetzgebungscodex (*νομοθεσία*) fürs einsame Leben in Form einer Erzählung" (Orat. 21, 5). Augustinus bekommt während der Tage des geistlichen Ringens und Kämpfens zu Mailand, die seiner Bekehrung vorhergingen, also im Sommer 386, durch den aus Trier gekommenen christlichen Offizier Pontitianus Kunde von ihrem Inhalt vermittelt. Hieronymus bezeugt in Nr. 88 seines Schriftstellerkatalogs vom Jahre 391 ausdrücklich das Herrühren des „insigne volumen" von Athanasius, dem alexandrinischen Bischof. Eine Herabrückung der Schrift in nach-athanasianische Zeit hat denn auch die moderne Kritik nicht versucht. Selbst Weingarten lässt sie aus der Mitte der 60er Jahre des 4. Jahrhunderts herrühren.

Freilich sollen nach diesem Kritiker (Urspr. d. Möncht., S. 15 ff.; PRE², S. 770 ff.) dem scheinbar zugunsten des Athanasius sprechenden äusseren Zeugenbefund innere Gründe, enthalten in den ächten Werken des alexandrinischen Bischofs, als Gegenzeugnisse von unbesiegbarem Gewicht entgegenstehen. Aber betreffs dieser angeblichen Unvereinbarkeit der Vita mit des Athanasius dogmatisch-ethischer Gesammtansicht und dessen kirchenpolitischen Grundsätzen ist manches Gewagte und Übereilte von Weingarten behauptet worden. Dass der ächte Athanasius „das tolle Dämonentreiben und ihr Erscheinen im Sinne der Vita Antonii nicht kenne", läuft auf eine unberechtigte Ur-



gierung eines argumentum e silentio hinaus. Man kann nicht erwarten, dass die Ausführungen apologetisch-polemischen Inhalts, womit ein katholisch-kirchlicher Schriftsteller wie Athanasius den Häretikern seiner Zeit gegenübertritt, sich innerhalb desselben Anschauungskreises bewegen, wie die des frommen koptischen Visionärs und Wüstenbewohners. Viel zu gekünstelt u. zu weit hergeholt ist das aus der athanas. Epist. I ad Dracontium (geschrieben um 355) entnommene Argument: Ath. tadle darin den Mönch Drakontius, weil derselbe seinen Mönchstand für höher achte als das Amt eines Bischofs, während in K. 67 der Vita inbetreff des Antonius gerühmt werde, derselbe habe „verlangt, dass jedweder Kleriker höher denn er selbst geehrt werde" (*πάντα κληρικὸν τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι ἤθελεν ἑαυτοῦ*). Als ob zwischen jenem Drakontius und zwischen Antonius notwendig ein näherer Zusammenhang vorausgesetzt werden müsste! Und selbst wenn der eingebildete Mönch, der sich den Tadel des Athanasius zuzog, zum engeren Schülerkreise des Antonius gehört hätte, könnte der Kontrast zwischen seinem Einsiedlerstolz und zwischen der Demut seines geistlichen Vaters nicht verwunderlich gefunden werden. Dass eines Meisters demütiger Sinn auch auf seine Jünger übergeht, pflegt seltener vorzukommen als der gegenteilige Fall. Überhaupt stehen die von Weingarten ins Gefecht geführten Unächtheits-Indicien innerer Art allzu isoliert und zu abgerissen da, als dass sie überzeugend zu wirken vermöchten. Wird die Vergleichung der V. Antonii mit den sicher ächten athanasianischen Schriften konsequent und genau durchgeführt, so ergeben sich der Übereinstimmungen in Bezug auf Geist und auf Inhalt weit zahlreichere und bedeutungsvollere, als der (scheinbaren) Widersprüche. A. Eichhorn (Athanasii de vita ascetica testimonia, Halle 1886) hat das Geschäft einer solchen Vergleichung vollzogen mit dem Ergebnisse, dass besonders um der bewundernden Hochschätzung willen, die Athanasius in fast allen seinen Schriften für das Einsiedlerleben bethätigt, von einem Gegensatze zwischen seinem Standpunkte und dem der Antonius-Biographie nicht die Rede sein könne. Aber auch in einer Reihe bei Weingarten unbeachtet gebliebener Selbstzeugnisse der Vita — so in deren zweiter Überschrift oder Adresse: *Ἀθανάσιος ἐπίσκοπος πρὸς τοὺς ἐν τῇ ξένῃ μονάχους*), desgleichen in der pluralischen Redeweise des Autors (z. B. *προεπέμπομεν*, *ἡμῶν* etc.) u. s. f. hat er wichtige Anhaltspunkte für die Erweisung der Authentie des Buches kennen gelehrt. — Jul. Mayer (Über Ächth. u. Glaubwürdigk. der dem h. Ath. zugeschr. Vita Antonii, im „Katholik" 1887, S. 445 ff. 619 ff.; vgl. auch „Die Askese" etc., S. 24—26) hat noch einiges weitere Beweismaterial hinzugefügt. Mit Recht ist von diesem katholischen Gelehrten die enge Verbindung betont worden, welche seit Athanasius' Rückkehr aus seinem zweiten Exil, also seit 346, zwischen demselben und dem ägyptischen Mönchtum bestand — eine bes. in der Apolog. ad Constant. (356) und in der Hist. Arianorum ad monachos (360) deutlich hervortretende Verbindung, die es hinreichend begreiflich erscheinen lässt, dass der grosse

Bischof auf sein bundesgenossenschaftliches Verhältnis zu dem grossen Einsiedlervater, der eben damals das Zeitliche segnete, das grösste Gewicht legte, ja die es auffallend erscheinen lassen würde, hätte er demselben nicht ein ehrendes Denkmal von der Art wie seine Vita ist gestiftet. — Als ungefähre Abfassungszeit wird von den beiden Ächtheitsverteidigern übereinstimmend die nächste Zeit nach dem Ableben des Heiligen, also etwa das Jahr 357, angenommen.

Freilich wird man, bei aller Wertschätzung und Anerkennung dieser in neuster Zeit zugunsten des athanasianischen Ursprungs der Vita geltend gemachten Gesichtspunkte, doch vom Gedanken an ein unmittelbares, d. h. wörtliches Herrühren derselben von dem alexandrinischen Patriarchen Abstand nehmen müssen. Das Verhältnis des Ath. zu dem darin enthaltenen Bericht über den Lebensgang, die Dämonenkämpfe, die Wunder und den Lebensausgang seines berühmten mönchischen Freundes wird umso gewisser auf ein nur indirektes Mitwirken zu dessen Aufzeichnung einzuschränken sein, da die Berührungen zwischen den Beiden doch immer nur vorübergehende gewesen waren.

Allerdings muss Athanasius, schon längst bevor er während seines dritten Exils längere Zeit in der Nähe des hochbetagten Wüstenheiligen weilte, Kunde von diesem und seinem Wirken gehabt haben; wusste doch seit dessen kühnem Auftreten in Alexandria unter Maximian gewiss jeder ägyptische Christ von ihm! Auch ist es ganz glaublich, dass Hinweise auf das wundersame Phänomen des Einsiedlerpatriarchen und seiner zahlreichen Jünger schon lange vor dessen dessen Tode in Schriften und Reden des Athanasius eingeflossen sind, dass also Hieronymus Richtiges berichtet, wenn er die Römerin Marcella bereits um das Jahr 341, gelegentlich Athanasius' zweiter Verbannung nach dem Abendlande, durch diesen Mitteilungen über das grosse Vorbild des Einsiedlerlebens erhalten lässt. Seine Worte (Ep. 127 ad Principiam) lauten: Marcella ab Alexandrinis sacerdotibus papaque Athanasio et postea Petro, qui persecutionem Arianae haereseos declinantes Romam confugerant, vitam beati Antonii adhunc tunc viventis monasteriorumque in Thebaide, Pachomii ac virginum ac viduarum didicit disciplinam. Warum diese Nachricht als „eine haltlose Dichtung des Hieronymus" zu gelten haben soll, ist trotz des von Weingarten angestrengten Beweisversuchs (Urspr. d. Möncht., S. 17 f.) nicht einzusehen. Die vornehme Römerin konnte sehr wohl schon als junges Mädchen bei Gelegenheiten, wo der alexandrinische Bischof Roms christlichen Kreisen über die von Antonius und Pachomius angefachte grosse Bewegung erzählte, tiefere geistliche Eindrücke empfangen haben. Die Kunde aber von dieser ihrer erstmaligen religiös-asketischen Erweckung kann Hieronymus, als er ihr später (382) nahe trat, sehr leicht durch ihre eigne Erzählung erhalten haben. Auch in der Miterwähnung des „Papa Petrus", des Nachfolgers des Athanasius, von welchem Marcella gleichfalls Belehrungen über ägyptisches Einsiedler- und Klosterwesen empfangen habe (nämlich während dessen Aufenthalt in Rom, 373 oder



374), liegt kein kein „illoyales Durcheinanderwerfen der Zeiten" (Weingarten a. a. O.) Dass auch dieser Petrus der wissbegierigen Römerin von Antonius als einem „adhuc vivens" erzählt habe, besagt die Stelle mit keinem Worte; sie deutet im Gegenteil durch das „et postea" die vorhandene, allerdings nicht unbeträchtliche Zeitdifferenz an. Die von Weingarten hier ausgestreuten Verdächtigungen entbehren überhaupt, wie Grützmacher S. 56 seiner im Folgenden näher zu erwähnenden Pachomiusstudie mit Recht hervorhebt, ausreichender Begründung. Warum soll nicht eine so singuläre Erscheinung wie der an Elias und Johannes den Täufer erinnernde Heilige aus Koma, nachdem er in schwerster Verfolgungszeit den Ruhm eines Confessors erlangt hatte, bereits als Lebender die Aufmerksamkeit der christlichen Zeitgenossenschaft Jahrzehnte hindurch zu fesseln vermocht haben? Warum sollen nicht über sein strenges Büsserleben und seine Wunder mancherlei Nachrichten — natürlich mit Sagenhaftem vermengte Nachrichten — schon lange vor seinem Tode in Nah und Fern verbreitet worden sein? Wir haben keine positive Kunde über das etwaige Kursieren auch schriftlicher Aufzeichnungen über sein Leben in den Zeiten vor Abfassung der athanasianischen Vita. Aber die Möglichkeit solcher kürzeren Vorgänger des jetzt vorliegenden ausführlichen Berichts kann schwerlich abgeleugnet werden.

Auf jeden Fall liegt in dem uns überlieferten Texte eine Fülle von Stoffen vor, zu deren Ansammlung der knappe Zeitraum weniger Monate oder Jahre unmöglich hingereicht haben würde. Nur die über Jahrzehnte sich erstreckenden Erinnerungen der Jünger des Heiligen konnten als Grundlagen für das hier zusammengefasste reiche Material — besonders auch für die mit aufgenommenen, zum Teil umfänglichen Redestoffe — dienen. Das Ganze gleicht allem andren eher als einer Aufzeichnung nur einiger aus mündlicher Mitteilung des Verstorbenen geschöpfter Notizen über dessen Lebensgang, wozu etwa der Ertrag von Erkundigungen bei dessen Dienern und Gehilfen noch hinzugekommen wäre. Nicht mit so spärlichem Material hat Athanasius gearbeitet; er hat überhaupt nicht allein gearbeitet. Sondern mönchische Genossen und Jünger des Dahingeschiedenen werden in seinem Auftrage, teils aufgrund mündlicher Überlieferung teils nach älteren Aufzeichnungen (dies letztere insbesondere bei den Redebestandteilen) das Ganze zusammengestellt, er selbst aber dann als Schlussredaktor dem Werke die Weihe und den Glanz seines Namens geliehen haben.

Man hat die Vita als eine „Tendenzschrift" bezeichnet. Weingarten insbesondere hat dies in dem Sinne gethan, dass er (D. Urspr. etc. S. 21) den unbekannten mönchischen Verfasser in diesem Machwerk „die Darstellung des Ideals eines in den kirchlichen Organismus eingefügten und ungeachtet aller populären und Wüsten-Elemente in die Atmosphäre griechischen Geistes erhobenen Mönchtums" geben liess. Aber nur bei stark eintragender Exegese lässt diese Auffassung sich halten. Es ist in dem Buche weder von einem „in den kirchlichen Orga-

nismus eingefügtem", noch überhaupt von eigentlichem, d. h. schon cönobitisch verfasstem Mönchtum in Rede! Antonius wird als derjenige geschildert, der er war: als Einsiedlervater, der zuerst Einsiedler in grösseren Mengen um sich sammelte und sie zu asketischer Weltflucht und frommem Wüstenleben anleitete — aber noch ohne irgenwelchen Versuch zu ihrer klösterlichen Organisation! Eine „Tendenzschrift des entwickelten Mönchtums" kann also die Biographie keinenfalls heissen. Will man sie schlechterdings als Tendenzschrift auffassen, so thue man dies immerhin, denn ein Panegyrikus auf den grossen Einsiedlervater ist sie allerdings, und jeder Panegyrikus ist in gewissem Sinne auch Tendenzschrift. Selbst darin mag man einige Tendenz erblicken, dass der Charakter des Antonius als eines rechtgläubigen Heiligen, eines mönchischen Vorkämpfers katholischer Frömmigkeit gegenüber den Häresien des Manichäismus und besonders des Arianismus (K. 41, 54) hervorgehoben wird. Aber wie wenig stark tritt doch diese Absicht hervor! Wie deutlich zielt alles in erster Linie auf Vorführung eines asketischen Lebensideals hin, das vor allem für die persönliche Verehrung und die bewundernde Hingebung seiner Anhänger gross dasteht, nicht aber in kirchlich-dogmatischer Parteipolitik irgendwelche Rolle spielt! — Man nehme die Erzählung so, wie sie sich gibt: als biographischen Bericht über den grossen Wundermann, der die Wüste in ein Paradies der Einsiedler umgeschaffen und den Grundsatz, dass die Einöde dem Mönche so nötig sei wie dem Fische das Wasser, in der Überzeugung von Tausenden befestigt hat. Man nehme sie so, und man wird beiden gerecht werden: ihrer sagenhaften Einkleidung einerseits und ihrem reichen, in den Hauptpunkten unantastbaren Thatsachengehalt andrerseits.

---

## B. Zweiter Abschnitt:

### Des orientalisch-christlichen Mönchtums Blütezeit, mittlere Zeit und Verfall

(ca. 320 bis ca. 1453).

### § 1. Pachomius, der Begründer des Klosterwesens.

Acta SS. Boll. t. III Maii (die aus ält. Zeit griech. u. lat. überlieferten Vitae u. Regeln). — F. E. König, Die Regel d. h. Pachomius. A. d. Äthiop. übers. mit Anmerkungen: Th. Stud. und Kr. 1878. — E. Amélineau, Étude historique sur St. Pakhôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Égpte, d'aprés les monuments coptes, Kairo 1887 (aus: Bulletin de l'Institut Égyptien, 1886). — Derselbe, Hist. de St. Pakhôme et de ses communautés. Documents



coptes et arabes inédits, publ. et traduits, Paris 1889 (Annales du Musèe Guimet, t. XVIII). — Grützmacher, Pachomius u. das älteste Klosterleben. Ein Beitrag zur Mönchsgeschichte. Freiburg u. Leipzig 1896 (dazu die, manches berichtigenden Recensionen von Krüger, Lit. Centralbl. 1896, Nr. 8, H. Achelis, Theol. LZ. Nr. 9; E. Preuschen, Deutsche LZ., Nr. 23).

Das durch drei Menschenalter sich erstreckende Leben des Einsiedlervaters Antonius umschliesst das weit kürzere des ersten Klostergründers und Mönchsregel-Urhebers Pachomius vollständig. Erst gegen die Endzeit der vom Ersteren in strengster einsiedlerischer Zurückgezogenheit zugebrachten zwei Jahrzehnte erblickte Letzterer das Licht des Lebens, nämlich 285 (nach wahrscheinlichster Berechnung, vgl. Grützm., S. 23 ff). Und bereits als Sechzigjähriger schied er aus demselben, also 345. Sowohl für die Feststellung dieser chronologischen Hauptdata, desgleichen auch des ungefähren Anfangspunkts seiner klostergründenden Thätigkeit (nämlich ca. 320—322), wie für die Ermittlung einer Reihe wichtiger Einzelumstände in seinem Lebensgange stehen uns vergleichsweise gute Mittel zur Verfügung. Sie bestehen in einer griechisch und lateinisch in mehreren alten Texten überlieferten Vita, zu welcher jüngst Fragmente einer koptischen Biographie, sowie ein aus koptischem Original geflossenes, fast vollständiges Lebensbild in arabischer Sprache hinzugetreten sind. Der letztgenannte Text ist wohl der jüngste, aber inhaltlich wie es scheint. in mancher Hinsicht der beste. Das Verhältnis gegenseitiger Ergänzung und vielfacher Bestätigung, in welchem diese Texte zu einander stehen, lässt die Lage eines modernen Pachomius-Biographen im Ganzen begünstigter erscheinen als die des Antonius-Forschers. Jedenfalls steht dem einseitig überlieferten und im Punkte des konkret Thatsächlichen doch spärlichen Material, womit dieser letztere operieren muss, ein nicht geringer Reichtum von relativ gut verbürgten Zügen für die Zeichnung eines geschichtsgemässen Pachomiusbildes gegenüber. Ins Sagenhafte gesteigert und gemäss der Anschauungsweise späterer Zeiten übermalt ist selbstverständlich auch hier gar manches. Doch lässt in den meisten Fällen der historische Kern mit ziemlicher Wahrscheinlichkeit sich herausschälen und auch das

minder Sichere trägt zur Gewinnung wenigstens der allgemeinen Charakteristik des Heiligen und seiner Wirksamkeit dankenswertes bei.[1]

Der grosse Mönchsgesetzgeber, der das durch Antonius bis zum Knospen gebrachte mönchische Gemeinschaftsleben zuerst in üppiger Blütenfülle sich erschliessen liess, war, anders als jener, nicht Mittel- sondern Oberägypter. Sein Geburtsort war unweit Esne (altäg. Sen; bei den Griechen Latopolis), also mehr als eine Tagereise oberhalb Thebä gelegen. Erst im Jünglingsalter führte ein Kriegs-Erlebnis ihn, den damals noch ungetauften ägyptischen Heiden, nach den mittleren Gegenden der Thebais, wo fortan sein Wirken verlief. Er wurde zwanzigjährig, also etwa i. J. 305 oder 306, als Rekrut ausgehoben für einen Krieg, welcher zwischen dem Cäsar Maximinus (?) und einem nicht mehr näher zu bestimmenden Gegner zu entbrennen drohte.[2] Eingeübt werden für den Kriegsdienst sollte er in der mittelägyptischen Stadt Antinoe, wohin man ihn daher über Esne, Theben etc. nilabwärts transportierte. Aber es kam nicht bis zu seiner Einstellung ins Herr. Wegen unerwartet schnellen Eintritts des Friedens entlassen, trat er die Rückreise nach seiner Heimat an, machte aber ungefähr in der Mitte des Weges dahin, an dem Orte Schénésit (griech. Chenoboskion, Gänseweide) etwas unterhalb Kene Halt, um einer hier hausenden Einsiedlergesellschaft sich anzuschliessen. Aber nicht christliche, sondern national-ägyptische Einsiedler, und zwar Serapisdiener waren es, denen er sich hier zugesellte, um gleich ihnen nur von Datteln und selbstgezogenem Gemüse zu

---

[1] Siehe überhaupt Amélineau, Ann. du Mus. Guimet l. c., Introd., p. X ff., sowie Grützmachers einleitende Quellenschau (S. 1—23). Dem letzteren stimmen wir im wesentlichen zu, auch da wo er von A.'s Annahmen abweicht (z. B. betreffs der arab. Vita, innerhalb deren er zwei verschiedene Traditionsschichten unterscheidet).

[2] Nach einer Mutmassung von H. Achelis (ThLZ. 1896, S. 242 f.) stünde hier der vom Cäsar Galerius (nicht Maximinus) im Jahre 298 unternommene Rachekrieg gegen den Perser Narses in Rede, wobei es zwar zu einer Mobilmachung, aber doch nicht zum eigentlichen Kampfe kam. Die Hypothese hat manches Ansprechende, wird aber durch die chronol. Schwierigkeit gedrückt, dass der für einen so frühzeitigen Krieg ausgehobene Pachomius bereits 280 geboren und 340 gestorben sein müsste, was sich mit anderen Anhaltspunkten für die Datierung seiner Geschichte (s. u.) nicht verträgt.



leben und in dem halb verfallenen Serapeion des Ortes zu der heidnischen Gottheit zu beten.

Christliche Einflüsse hatten indessen schon einige Zeit zuvor auf ihn zu wirken begonnen und machten sich hier bald wieder geltend. Wie bei jener Reise nach Antinoe die liebreiche Pflege, die er und die übrigen für den Kriegsdienst Ausgehobenen gerade seitens der christlichen Bewohner von Esne und anderen oberägyptischen Orten erzeigt bekamen, einen tiefen Eindruck auf ihn hervorgebracht hatte, so gewann in Schénésit die Freundlichkeit der dortigen Christen sein Herz. Er wohnt ihren Gottesdiensten bei, wird von denselben ergriffen und empfängt die hl. Taufe. Er übt hierauf längere Zeit als Glied der Gemeinde des Ortes allerlei Werke der Barmherzigkeit aus, besonders an Pestkranken zur Zeit einer Seuche. Dann jedoch, etwa drei Jahre nach erhaltener Taufe, begibt er sich nach einem südlich bei Chenoboskion gelegenen Orte, wo einige Anachoreten unter Leitung des ehrwürdigen Greises Palaimon dem Einsiedlerleben oblagen, um dieses Leben nun ebenso unter christlicher Führung kennen zu lernen, wie er es früher als Serapis-Recluse erlernt hatte. — Die griechischen (und lat.) Berichte über sein Leben lassen ihn zwar, gleich den koptischen und arabischen, erst als jungen Mann zu Chenoboskion Christ werden, schweigen jedoch über sein Hindurchgehen durch die Vorstufe des Serapis-Reclusentums. Dass hier die orientalischen Recensionen das Ursprünglichere bieten, lässt sich schwerlich bezweifeln. Es erschien den griechischen Bearbeitern der Vita anstössig, dass der Heilige zuerst eine Art Götzenpriester gewesen sein sollte. Aber mehrere von ihm später bei seinen Mönchen getroffene Einrichtungen (vgl. u.) verraten deutlich den nachwirkenden Einfluss der national-ägyptischen Bildungsschule, durch die er vor seiner christlichen Zeit hindurchgegangen war. Von Weingarten ist das betr. Abhängigkeitsverhältnis in übertreibender Weise betont worden. Es gemäss älterer kirchlicher Tradition ganz abzuleugnen, erscheint seit Erschliessung jener orientalischen Texte der Vita durch Amélineau unmöglich (vgl. Grützmacher, S. 40 ff.).

Unter der Leitung jenes Palämon, den man wohl gleichfalls als christlichen Nachahmer mancher Bräuche der benachbarten Serapis-Asketen zu denken haben wird, bekommt Pachomius eine harte Schule asketischen Kämpfens und Entbehrens durchzumachen. Nach dreimonatlicher Prüfungszeit wird er, nach einer unter Beten und Fasten durchwachten Nacht, von Jenem in seinen Einsiedlerverein durch Anlegen eines Mönchsgewands nebst Gürtel förmlich aufgenommen. Die Übungen, welchen er nun samt seinen Mitbrüdern obliegen muss, bestehen im Lesen in der hl. Schrift, in Bekämpfung des Schlafs während langer Wachnächte — wobei bald Sandsäcke, bald schwere Steinlasten geschleppt werden müssen —, in Verrichtung zahlreicher Gebete bei Tag und bei Nacht (50 des Tags und 60 des Nachts), in häufigen Fasten bis zu dreitägiger Dauer und im Sichgenügenlassen an ärmlichster Kost, namentlich in Vermeidung aller gekochten Nahrung und jeder Zuthat von Öl zu derselben. Als Pachomius einst wenigstens an Festtagen etwas Öl beim Anrichten der Mahlzeit zuzusetzen wagt, verweist ihm dies Palämon, worauf der Jünger sein Vergehen mit reuigem Bekenntnisse sühnt (ein in den griech. Texten der Vita fehlender Zug).

Sieben Jahre hatte Pachomius unter dieser strengen Zucht gelebt, als er infolge göttlicher Weisung — wie sie eine der häufig von ihm erlebten Visionen ihm vermittelte — sich aus Palämons Einsiedlerkolonie wegbegab nach dem ostwärts von da, näher nach Kene zu, gelegenen einsamen Orte Tabennîsi (d. h. „Palmbäume der Isis“ oder „Isis-Palmgarten“).[1] Hier bewohnt er zunächst eine Zelle für sich allein, schreitet aber dann bald (etwa im Jahre 322) zur Ansammlung asketisch lebender Schüler, die er zu einer Genossenschaft mit ähnlicher jedoch etwas minder strenger, Disziplin wie die von seinem geistlichen Vater Palämon

[1] Die Lage von Tabennîsî oder (nach späterer abkürzender Schreibung) Tabenna wird in allen Texten der Pachomiusbiogr. übereinstimmend angegeben. Etwas unterhalb Kene (Känepolis) am rechten Nilufer, schräg gegenüber Dendera, muss der Ort gesucht werden; s. die Karte in K. Baedekers „Oberägypten“ (1891), bei S. 24. Als „Dorf“ (κώμη, vicus) erscheint derselbe bei allen alten Zeugen, ausgenommen bei Sozom. h. e. III, 14, 16, wo infolge eines Schreibfehlers (ἐν Ταβέννῃ νήσῳ, statt: ἐν Ταβεννήσῳ) ihm Inselcharakter beigelegt ist. Obschon



gehandhabte organisiert. Palämon selbst soll bei Errichtung der ersten Zellen derselben ihm noch Rat und Beistand geleistet haben, bald darauf aber gestorben sein. Als erster Klostergenosse aber soll sein etwas älterer Bruder Johannes, der schon von früher Jugend an Christ war und auf die Kunde von Pachomius Eintritt in den Asketenstand aus Esne zu ihm gereist kam, sich ihm zugesellt haben. Von dem klostermässigen Zusammenleben einer grösseren Zahl von Asketen, wie es Pachomius von jetzt an herzustellen begann, soll dieser Bruder anfänglich nichts haben wissen wollen, ja die Mauer, womit jener die zusammenliegende Gruppe von Zellen zu umgeben begann, wieder eingerissen haben. In dem darob entbrannten Bruderzwist entfährt dem Pachomius das harte Wort: „Genug der Thorheit!“, wegen dessen er nachher den Bruder um Verzeihung bittet.[1] Immerhin setzt er seinen Willen durch: das Schema der Umfriedigung eines grösseren Zellenkomplexes mit einer Mauer, oder die Anlage der Klöster in Form von Lauren (bildlich μάνδραι, Hürden) wird sowohl in Tabennîsi wie in allen weiteren pachomischen Gründungen zugrunde gelegt. Damit wird das eremitische Ideal, für welches Johannes gestritten, verdrängt durch das von dem jüngeren Bruder vertretene könobitische. Der Geist christlicher Bruderliebe und genossenschaftlicher Korporation siegt über den selbstischen Hang zu mürrischer Zurückgezogenheit und unfruchtbarem Einsiedlertum.

Das bald zur Stärke von hundert Insassen herangewachsene und seitdem auch mit einer Kirche versehene Urkloster Tabennîsi wird während der nahezu fünfundzwanzigjährigen Leitung des Pachomius zum Ausgangspunkte einer

bereits Valesius als Herausg. u. Kommentator des Soz. diesen Irrtum aufgedeckt hat, ist die Annahme, dass des Pachom. Klostergründung „auf einer Nilinsel in der Thebais“ erfolgt sei, in zahllose geschichtl. Darstellungen bis herab in die jüngste Zeit übergegangen, s. z. B. Weingarten Urspr. d. M., S. 1; Mangold, Art. „Pachomius“ in PRE[2]; ja noch Bardenhewer, Patrol. 1894, S 244. Sogar die unglückliche Identifikation dieser angebl. „Nilinsel Tabenna“ mit Elephantine nahe bei Syene, wie sie zuerst Ortelius († 1598) versuchte, hat sich auf einen Teil der Neueren, namentlich auch auf Weingarten vererbt! Das Richtige bietet G. Ebers bei Baedeker a. a. O., S. 81; vergl. Grützmacher, S. 97.

[1] Dies laut der kopt.-arab. Lebensbeschreibung, die auch hier die griech. Texte auf bedeutsame Weise ergänzt (Ann. du Mus. G., p. 361).

Reihe ähnlicher Stiftungen, wovon nur die neunte und letzte — das unweit Esne, der Vaterstadt des Pachomius, belegene Kloster Phenoum — dem südlicheren Oberägypten angehört. Die Mehrzahl wurde in Tabennîsi's unmittelbarer Umgebung, oder von da aus west- und nordwestwärts, näher nach der Nordgrenze der Thebais hin, angelegt. Ältestes Tochterkloster wurde das dicht bei Tabenna gegründete Phbôou, wo Pachomius während seiner letzten Jahre seinen Sitz nahm. Von hier aus visitierte er die nach und nach entstandenen übrigen Niederlassungen alljährlich und leitete sie mittels regelmässig zweimal im Jahre gehaltener Versammlungen, einer Art von Generalkapiteln. Auch ein ältestes Frauenkloster, gegründet unter Pachomius' Mitwirkung durch dessen leibliche Schwester Maria, lag in Tabennas nächster Nähe, freilich durch den Nil davon getrennt. Gleichfalls als nahe benachbart ist das Mönchskloster von Chenoboskion zu denken, dessen Vorsteher seinen ursprünglich selbständig und auf eigene Hand angelegten Komplex von Asketenwohnungen nachgerade dem Pachomius unterstellte und gemäss dessen Regel einrichten liess. Auf ähnliche Weise gelangte später die pachomische Stiftung in den Besitz des grossen Klosters Th'biou bei Akhmine (Panopolis): der es gründende fromme und reiche Petronius (kopt. Pitirum) brachte es samt allen seinen Liegenschaften, zugehörigen Viehherden etc. dem tabennatischen Patriarchen zu und stiftete dann dicht dabei noch ein weiteres Kloster, das er zusammen mit Th'biou als Abt nach pachomischer Regel verwaltete. Im Ganzen erlangte der Klosterverband bis zu Pachomius Tode (345) die Stärke von 9 Klöstern, in welchen eine Gesamtzahl von mindestens 3000 Mönchen hauste. Zu den alljährlichen Osterversammlungen in Phbôou pflegten um die Mitte des 4. Jahrhunderts, zuverlässigen zeitgenössischen Angaben zufolge, mehr als 2000 mönchische Mitglieder der Genossenschaft sich einzufinden. Dazu kamen noch die 600 Insassen von Phbôou selbst, desgleichen die zahlreichen (nach einer Angabe der äth. Regel 180, nach einer anderen sogar ebendas. 400) Nonnen jenes tabennatischen Frauenklosters.

Wie sich erwarten liess, bekam Pachomius wegen der



grossartigen Erfolge seines klostergründenden Wirkens auch Anfeindungen mancherlei Art zu bestehen. Nur unter heftigem Widerstand seiner Landsleute, der Bürger von Esne, konnte die Gründung des daselbst angelegten Klosters vor sich gehen. Auch darin hat er die Wahrheit des Worts von dem „Propheten, der in seinem Vaterlande nichts gilt", erfahren müssen, dass einige Jahre vor seinem Tode, bei einer Synode zu Esne, zu der man ihn vorlud, die Bischöfe der genannten Gegend sich gegen ihn als Kläger erhoben, indem sie den visionären Inhalt seiner Predigten und Reden als ketzerisch verdächtigten. Er habe gesagt, lautete die Anklage, „er sei im Himmel gewesen und er könne in den Herzen der Menschen lesen", u. s. f. Aus dem wider ihn erregten wilden Tumult, bei dem das durch die Bischöfe fanatisierte Volk ihn sogar zu steinigen drohte, wurde der, ohnehin damals schwer kranke und hilflose Mann nur mit Mühe durch das Eingreifen eines der angeseheneren Bürger der Stadt namens Saouina (= Sabinus?) errettet.[1] — Aber auch im Schoosse seiner rasch herangewachsenen und neben vielen treuen und tüchtigen auch manche schlechtere Elemente in sich schliessenden Mönchsscharen hat er Beispiele von Untreue erleben müssen. Sogar sein Lieblingsschüler Theodorus (aus einem vornehmen Hause in Esne gebürtig und schon während Pachomius' Lebzeiten von diesem an die Spitze des Urklosters Tabennîsi gestellt) hat einst, von ehrgeizigem Drang nach Alleinherrschaft ergriffen, an der Spitze einer unzufriedenen Mönchspartei wider den Meister sich aufgelehnt, so dass dieser ihn mit sechsmonatlichem Fasten bei Wasser und Brot und mit mehrjährigem Ausschlusse aus seiner bevorzugten Stellung bestrafen musste. Eben dieser

[1] In den griech. Texten seiner Lebensgechichte wird die Thatsache dieser Opposition der oberägyptischen Bischöfe wider Pach. möglichst zu vertuschen gesucht: nur Einer derselben, und zwar ein von einem bösen Dämon Besessener, sei feindselig gegen ihn aufgetreten, etc. (vgl. Grützm., S. 60). — Ganz richtig bezeichnet übrigens diese griech. Überlieferung den Ort des Konzils mit Latopolis (= Esne, vgl. oben, S. 194). In dieser Angabe liegt kein Abweichen derselben von der ächten Urgestalt der Erzählung. Dies geg. Grützm., S. 60; auch gegen S. 107 wo die Lage der Stadt Esne von demselben unrichtig, nämlich allzu nahe bei Tabennîsi, angegeben ist.

ungestüme Herrschergeist hat dann später, obschon der sterbende Pachomius statt seiner einen anderen zu seinem Nachfolger eingesetzt hatte, doch seit etwa 350 thatsächlich, wegen der Schwäche und Regierungsuntüchtigkeit des dritten Oberabts Orsiesius, die Oberleitung über die ganze Congregation erlangt und bis zu seinem 363 erfolgten Tode behalten. Auf ihn führt sich, abgesehen von einem stetigen Wachstum des tabennatischen Verbands durch neue Gründungen und durch zahlreiche Beitritte (bis zu über 5000 Mönchen), auch dessen erste Annäherung — oder wenn man will, Anschliessung — an das Wirken des Einsiedlerpatriarchen Antonius zurück. Pachomius hatte noch keine Verbindung mit den, viel weiter nordwärts wohnenden Anhängern dieses grossen Zeitgenossen gesucht (vgl. oben S. 188). Erst unter seinem zweiten Nachfolger Orsiesius wurden freundschaftliche Beziehungen zwischen den beiden grossen Gemeinschaften, der ober- und der mittelägyptischen, dadurch angeknüpft, dass eine von Theodorus und Zacchäus geführte Deputation tabennatischer Mönche, welche den aus seinem zweiten Exil nach Alexandria zurückgekehrten Athanasius zu begrüssen hatte, auf dem Wege dahin im Antoniuskloster (unweit Atfîh in Mittelägypten) einkehrte und mit dessen hochbetagtem Leiter freundliche Erklärungen austauschte. Sowohl die koptische, wie die arabische und die griechische Recension der Pachomiusbiographie berichten dies übereinstimmend (Grützm., S. 49 f.).

---

Die Regel des Pachomius gehört, als keimartiges Urbild aller Klosterregeln der Folgezeit, zu den wichtigsten Denkmälern der altchristlichen Literatur. Sie liegt uns zwar nicht ohne mancherlei Zuthaten von späterer Hand vor, worauf namentlich die den eigentlichen Vorschriften oder Satzungen beigegebnen Abschnitte erzählenden und sittenschildernden Inhalts hinweisen. Aber in ihrem Kerne rührt sie unzweifelhaft von dem grossen Cönobitenvater her.



Dieser ächte gesetzgeberische Kern, den die in nicht weniger als fünf Sprachen überlieferten Recensionen der Regel wesentlich übereinstimmend darbieten,[1] soll dem in einer Höhle sitzenden Pachomius durch einen Engel des Herrn, und zwar auf einer Erztafel geschrieben, überbracht worden sein. Er besteht aus folgenden sieben Satzgruppen:[2]

Lass jeden nach Bedarf essen und trinken, und nach Verhältnis ihres Essens gib ihnen ihre Arbeit. Und hindre sie weder am Fasten noch am Essen; sondern demgemäss wie sie stärker sind und (mehr) essen, oder asketischer lebend und (also) schwächer, teile ihnen Arbeit zu!

Und lege verschiedene Zellen an in einem und demselben (Raume), und Drei sollen in einer Zelle wohnen. Das Essen aber für alle werde in einem Hause zubereitet. — Schlafen aber sollen sie nicht im Liegen, sondern auf selbstgemachten Sitzen mit Rücklehnen (gr.: *θρόνους οἰκοδομήτους ὑπτιωτέρους πεποιηκότες*; äth.: „gleichwie einen Stuhl aus Mauerwerk mögen sie sich eine Lehne machen"); und nachdem sie daselbst ihre Decken ausgebreitet, sollen sie sitzend schlafen. Während der Nächte sollen sie aber leinene Lebitonen (ärmellose Unterkleider; äth.: „Unter-

---

[1] Wir besitzen die Regel: 1. in mehreren griechischen Texten, nämlich a) dem aus sieben Satzreihen bestehenden ältesten Kern einverleibt den auf Pachomius u. sein Wirken bezüglichen historischen Berichten des Palladius (H. Laus. c. 38) und des Sozomenos (h. e. III, 14); b) einem erweiterten Text, 50 Kapitel haltend, in Acta SS. t. III Mai, p. 62 ff. (auch in Migne gr. t. XI, p. 947—952); c) einem noch ausführlicheren, aus 60 Kap. bestehenden, herausg. durch Pitra, Anal. ss. et class. 1888, I, 113—115; — 2. in zwei beträchtlich erweiternden lateinischen Bearbeitungen: a) einer von Hieronymus um das Jahr 410 aufgrund eines griech. Texts gefertigten in 174 Kapiteln mit einleitender Widmung an Eustochium (Migne lat. XXIII, 61—86); b) einem alten, nachlässig angefertigten Paralleltext hiezu bei Alard. Gaz., Opp. J. Cassiani App. (auch in Holst-Brock. Cod. Regul. II, 40 bis 53); — 3. in einem äthiopischen, von A. Dillmann 1866 herausgeg. und v. F. Ed. König (s. ob., S. 192) verdeutschten Texte, bestehend aus drei Abteilungen, nämlich *α*) jenem ältesten Kern der Regel mit einigen Zuthaten; *β*) einer Reihe ergänzender Vorschriften, hauptsächl. liturg. Inhalts; *γ*) einem kurzen Disziplinar-Strafcodex oder Pönitentiale; 4. in einem koptischen Texte, im Orig., sowie in französ. Übers. mitgeteilt von Amélineau in d. Ann du Mus. Guimet t. XVII (1889); 5. in einem arabischen, auf kopt. Grundlage fussenden Text, bei ebendemselben (das., p. 337 ff.).

[2] Wir legen den von Palladius und von Sozomenos wesentlich übereinstimmend (vom letzteren abkürzend) gegebenen griech. Text zu Grunde, indem wir die sachlich wichtigeren Varianten der äthiop. Recension (nach Königs Verdeutschung, Th. St. Kr. 1878, S. 323 ff.) bei-notieren. Nach Form und Ausdrucksweise steht letztere der ursprüngl. Fassung wohl am nächsten, scheint aber einige sachliche Abänderungen erlitten zu haben.

kleider von dünnstem Stoffe") anhaben, nebst Gürtel (äth.: Ledergürtel).

Jeder von ihnen soll einen aus weissen Ziegenhaaren gearbeiteten Melotes (Haarrock) tragen. Ohne diesen sollen sie weder essen noch schlafen. Gehen sie aber zur Kommunion der Mysterien Christi am Sabbat und Sonntage (äth.: „gehen sie am Ruhetag der Christen zum Opfer"), so sollen sie die Gürtel lösen und den Haarrock ablegen und mit ihr Kopfkappe (gr. *κουκούλλιον*) allein hingehen. Und lass ihre Kopfkappen ohne Zotten sein, wie für Kinder, und befiehl eingebrannte purpurfarbige Kreuzeszeichen (äth. bloss: „Zeichen d. Kreuzes v. Purpur") darauf zu setzen.

Und aus je 24 Abteilungen (*τάγματα*, äth.: „Gemeinden") von Brüdern sollen sie bestehen, nach der Zahl der 24 Buchstaben. Und jeder Abteilung gib einen griechischen Buchstaben als Namen vom Alpha, Beta u. s. w. an bis Omega; sodass wenn der Abt (*ὁ ἀρχιμανδρίτης*; äth.: „der Erste") nach Einem in der grossen Menge sich erkundigt, er den Zweiten nächst sich fragt: Wie stehts mit der Alpha-Abteilung? oder: wie mit Beta? und wiederum: Grüsse mir das Rho etc. Ein jeder in der Reihe soll nach seinen Buchstabenzeichen bezeichnet werden. Und den Einfältigeren und Aufrichtigeren (äth.: „den Zahmen") lege den Namen Jota (*ι*) bei, die Schwierigeren und Verschmitzteren (äth.: die Wilden) heisse Xy (*ξ*). Und so passe, gemäss eines jeden Gesinnung, Sitte und Gemütsart, ihnen die Buchstabennamen an; wie denn nur die Geistlichen (*οἱ πνευματικοί*) das Bezeichnete verstehen werden

Wenn ein Fremder aus einem andren Kloster kommt, das eine andre Regel (gr.: *τύπον*, äth.: „Ordnung") hat, so soll er mit ihnen weder essen noch trinken, noch ihre Wohnung betreten, ausser wenn sie sich auf dem Wege begegnet sind. Wer aber zu ihnen kommt, um ein für alle mal bei ihnen zu bleiben, den sollst du für die Dauer von drei Jahren zur Teilnahme am inneren Heiligtum noch nicht zulassen (*εἰς ἀγῶνα ἀδύτων οὐ δέξῃ*, äth.: „nicht in ihre Gemeinde aufnehmen"). Doch wenn er drei Jahre lang mühsamere Arbeit vollbracht (äth : als Knecht gearb.) hat, dann soll er Kampfgenosse werden (*εἰς στάδιον ἐμβαινέτω*).

Beim Essen sollen sie die Häupter mit den Kopfkappen verhüllen, damit nicht ein Bruder den andren kauen sehe! Und der Essende soll nicht reden! (fehlt beim Äth.); auch soll er nicht von der Schüssel oder vom Tische weg sein Auge anderwärts richten.

Und befiehl: den Tag über sollen sie 12 Gebete verrichten, und in der Abenddämmerung 12, und während der Nachtgottesdienste (*ἐν ταῖς παννυχίσι* — Äth. bloss: „des Nachts") 12; ausserdem zur neunten Stunde 3. So oft aber die Leute esssen, soll



von jeder Abteilung bei ihrem Gebet ein Psalm gesprochen werden. Das befiehl!"

Man beurteilt diese denkwürdige Urkunde entschieden falsch, wenn man etwa einen Auszug, ein abkürzendes Referat aus dem von Pachomius ursprünglich Aufgezeichneten in ihr erblickt. Gerade ihr Lapidarstil, ihr rasches Fortschreiten von Punkt zu Punkt, ihr Fernbleiben von kasuistischen Details gibt sie als das Original zu erkennen, dem gegenüber alle übrigen Texte Produkte späterer Ergänzerarbeit sind. Auch deutet die legendarische Einkleidung der durch die Mehrzahl der alten Vitae überlieferten Berichte über ihre Entstehung darauf hin, dass sie schon den ersten Insassen der Pachomiusklöster durch ihre Kürze, kraft deren eine einzige Erztafel zu ihrer Aufzeichnung hinreichte, auffiel und imponierte. „Wenig Gebote sind dies", soll Pachomius selbst zu jenem Engel gesagt haben — worauf dieser ihm antwortete: für die Vollkommeneren, die sich Gottes Erleuchtung ganz hingeben, sei eine formulierte Lebensordnung überhaupt unnötig. Nur den Schwachen und Leitungsbedürftigen zulieb sei diese kurze Satzung gegeben worden!

Neben der Kürze ist die Milde der Regel bemerkenswert. Keine hyperasketischen Speisevorschriften mit absolutem Wein- und Öl-Verbot und dgl., keine durch Sandsack- oder Steintragen beförderte Nachtwachendisziplin, keine Häufung der Gebetsandachten bis zu einem halben Hundert bei Tag und noch mehreren bei Nacht! In allen diesen Stücken erscheint der Jünger seinem gestrengen Lehrmeister Palämon untreu geworden. Ein Geist des Masshaltens hinsichtlich der Kasteiungsvorschriften charakterisiert das Ganze, daneben aber doch auch ein zielbewusstes Vorgehen gegen unordentliche Neigungen und schlaffe Disziplin sowie insbesondere gegen das Eindringen fremder Elemente ins Kloster.

Gehen wir die sieben Abschnittchen des ehrwürdigen Heptalogs etwas näher durch.

1. Eine Mahnung zum Fasten, zugleich aber auch zum Essen nach Notdurft und vor allem zur Arbeitsamkeit eröffnet die Reihe. Dass im Punkt der öfteren Nahrungsenthaltung und überhaupt knapper, nicht üppiger Diät seine

Mönche ähnlich leben sollen wie alle Mönche, setzt der Gesetzgeber deutlich voraus. Aber er will keine Übertreibungen, keine Schwächung der Arbeitskraft. Die Pflicht des Arbeitens für das Ganze der brüderlichen Gemeinschaft schärft schon dieser Erstlingsparagraph ein — allerdings nur in andeutender Kürze. Des ergänzenden Satzungsmaterials aber, woraus sich ersehen lässt, wie reichlich und auf wie vielerlei Art von diesen Mönchen gearbeitet werden musste, liegt uns durch gute alte Überlieferung nicht wenig vor. Schon die in der ersten äthiopischen Regel, nach Mitteilung des Heptalogs. beigefügten Ergänzungsnotizen, sowie die mit denselben teilweise sich deckenden Angaben in Kap. 39 der Hist. Lausiaca, berichten Interessantes darüber, betreffend die Verteilung der verschiedenerlei Haus-, Küchen-, Garten- und Feldarbeiten unter die Mönche eines und desselben Klosters, betreffend ferner deren gruppenweises Abtreten von ihrer Arbeit behufs abteilungsweiser Einnahme des Mittagsmahls (um 12 Uhr, um 1 Uhr, um 2 Uhr, um 3 Uhr, etc.) — wobei jene Buchstabenbezeichnung für die verschiedenen Abteilungen angewandt wird; betreffend auch den Verkauf des Arbeitsertrages durch einen damit beauftragten höheren Klosterbeamten, den Gross-Ökonomen im Hauptkloster (als welchen Palladius l. c. sowie der äth. Übersetzer einen gewissen Aphthonius rühmend erwähnen),[1] u. s. w. Die centralisierende Einrichtung, kraft deren Ein solcher Beamter an die Spitze des Arbeitswesens der ganzen Congregation gestellt und diese so „zu einer grossen Produktivgenossenschaft zusammengefasst wurde“ (Grützm. S. 132), war schon von Pachomius selbst getroffen worden. Sie gehört zu jenen glücklichen Griffen des genialen Gesetzgebers, die ihn und sein Werk mit Recht zum Gegenstand der Bewunderung und der Nachahmung in den folgenden Jahrhunderten des christlichen Klosterwesens gemacht haben.

[1] Der erste Inhaber dieses wichtigen Amts war Paphnutius, ein Bruder jenes Theodorus, gewesen. Ob Aphthonius (H. Laus. c. 39) dessen nächster oder erst ein späterer Nachfolger wurde, lässt sich bei der Kürze der auf ihn bezüglichen Angaben nicht feststellen. Jedenfalls war — wie sein öfteres Reisen nach Alexandrien zum Verkaufen und Einkaufen zeigt (H. Laus. l. c.) — Aphth. οἰκονόμος, nicht Träger sonstwelchen Amtes (wie Grützm. S. 110 f. anzunehmen scheint).



2. In dem Abschnitt über die Wohnräume ist vor allem wichtig die Bestimmung, wonach je drei zusammen in einer Hütte oder Zelle wohnen sollen. Es prägt sich darin der Gegensatz zum Einsiedlerleben — auch in jener von Antonius festgehaltenen Form, welche die von einzelnen Asketen bewohnten Zellen nahe aneinander rückte — aufs bestimmteste aus. Die Mönche des Pachomius sollen sich an gemeinsames Leben, sowohl bei Tag wie bei Nacht gewöhnen. Das Prinzip ihres Lebens in häuslicher Hinsicht soll nicht das eremitische sondern das cönobitische sein; nicht lose, über ein weites Terrain hin verstreute Einzelzellen (Monasterien im Sinn von Vit. Ant. c. 44, s. o. S. 186) sondern eng zusammengeschlossene, dörfchenartige Gruppen von Hütten (Laurai) sollen ihnen zu Wohnorten dienen. — Der Versuchung zu mürrischem und selbstischem Sonderlingstum wird ausserdem durch die Forderung des Speisens in Einem Raum gewehrt. Auch auf diesen Punkt hatten, wie es scheint, bisher die Einsiedlerväter (wie Antonius, Palämon etc.) ihr Augenmerk nicht gerichtet. — Was die Forderung des Schlafens in sitzender Stellung sowie mit Untergewand und Gürtel betrifft, so spielt dieselbe ins Gebiet der Sexual-Askese hinüber: keiner darf den andern nackt sehen, und jede durch bequemes Lager etwa entstehende Reizung zur Wollust muss vermieden werden! Die zweite äthiop. Regel sowie die durch die arab. Vita überlieferten Vorschriften bieten noch weitere hieher abzielende Vorsichtsmassregeln, bestehend sogar in Verboten des Sichanfassens bei der Hand oder bei sonstigen Körperteilen, des unmittelbaren Nebeneinanderliegens oder -sitzens, des gegenseitigen Sichwaschens, Ölsalbens oder Haarscheerens, des Schlafens in einer andren Schlafstätte als der eignen u. s. w. Man erkennt hierin (ebenso wie in der unbedingten Zurückweisung jedes etwa zur Aufnahme ins Noviziat sich meldenden ehemaligen Hurers) die ängstliche Vorsorge des Oberhirten, der jeden, auch den geringsten sittlichen Ansteckungsstoff von seiner Herde fernzuhalten sucht und dabei insbesondere gewissen bei seinen ägyptischen Landsleuten weit verbreiteten

schlimmen Neigungen Rechnung trägt (vgl. Amél., Étude hist. p. 371; Grützm., S. 136 f.).

3. Der Abschnitt über die mönchische Kleiderordnung erscheint durch das Schlusssätzchen des vorhergehenden streng verknüpft mit den die Wohn- und Schlaf-Verhältnisse betreffenden Vorschriften. Wie in dieser Übergangssentenz bereits zwei der vier Gewandstücke des ägyptischen Mönchs genannt sind, so folgt die Nennung der beiden andern nun nach. Ärmelloses Unterkleid (Lebiton; sonst auch Kolobium) samt Gürtel einerseits, und Haarrock (Melotes; Schaf- oder Ziegenfelldecke) samt Kapuze andrerseits — weiterer Gewänder bedarf der Asket nicht! Die Equipierung erscheint auf das Notwendigste beschränkt. Einiger für den Fall des Wanderns oder Überlandziehens selbstverständlicherweise noch hinzukommender Stücke, nämlich der Schuhe und des Stockes, wird hier nicht gedacht. Dagegen erwähnt sie die mehr ins Detail eingehende zweite äth. Regel. — Auf Angaben über den tieferen symbolischen Sinn der einzelnen Gewandstücke, wie spätere Mönchsschriftsteller sie zu bieten pflegen (z. B. Evagrius Pontikus, J. Cassianus etc.)[1] lässt der tabennatische Gesetzgeber sich nicht ein. Wohl aber betont er die Notwendigkeit, dass der das Haupt umhüllenden Kapuze ein purpurfarbiges Kreuzeszeichen eingebrannt sei.

4. Der die Klasseneinteilung der Mönche betreffende Abschnitt gehört zu den eigentümlichsten Partien unsrer Regel. Er steht, was seine alphabetischen Nomenklatur-Vorschriften betrifft, in der Reihe der altchristlichen Cönobitensatzungen ohne Parallele dar. Eine Nachbildung ägyptischer Serapeums-Einrichtungen in diesen 24 Trägern griechischer (bezw. koptischer) Buchstabennamen zu mutmassen liegt nahe, doch fehlt einstweilen das bestätigende Zeugnis der Ägyptologie. Dass die Einrichtung eine Zeitlang in praktischem Gebrauch gewesen, zeigen die von Hieronymus lateinisch (zusammen mit seiner Übers. der erweiterten Pachomiusregel) überlieferten Briefe des Pachomius an zwei seiner Mitäbte,

[1] Evagr. Cap. pract. ad Anatol., Prooem.; Cassian. Instit. coen. I, 2. Vgl. Zöckler, Evagrius Pont., S. 59 (Bibl. u. kirchenhistor. Studien IV, 1893).



worin die geheimnisvolle Nomenklatur zur Verwendung gelangt. Seine späteren Nachfolger werden die seltsame Bezeichnungsweise wegen ihres zu geringen praktischen Nutzens allgemach aufgegeben haben. Mit ihr wird die Einteilung in 24 *τάγματα*, als den Verhältnissen des mächtig angewachsenen Klosterverbandes nicht mehr entsprechend, ausser Gebrauch gekommen sein. — Einer Einteilung der Insassen je eines Klosters in 24 Gruppen oder Chöre zu rein liturgischem Zwecke werden wir später auf andrem Gebiete begegnen. Dass diese Akoimeten-Chöre mit dem pachomischen Institut der 24 Abteilungen genetisch zusammenhängen, könnte höchstens gemutmasst werden. Ein direkter Beweis dafür lässt sich nicht erbringen.

5. Der Passus über den Fremden-Ausschluss und die Novizenzucht ist bedeutsam, weil er das auf strenge Absonderung der Seinen von der Welt und von jedwedem verweltlichenden Einfluss gerichtete Streben des Gesetzgebers vergegenwärtigt. Über den die Laura umgebenden Wall darf nichts Fremdes hereindringen; der Mönch soll seiner Klostergemeinschaft ganz, und nur ihr angehören! Man erinnert sich hiebei jener schon erwähnten schlechthinigen Ausschliessung der Unkeuschen vom Noviziat (s. Nr. 2); desgleichen solcher Züge aus der Biographie des Pachomius, die denselben als unerbittlich und hartherzig gegenüber den Versuchen weltlicher Personen zum Losbitten dieses oder jenes ihrer Angehörigen aus dem Kloster zu erkennen geben. Theodors, seines Lieblingsschülers, Mutter musste dies erfahren, als sie in Begleitung ihres zweiten Sohns Paphnuti, behufs Erlangung einer Zusammenkunft mit jenem ersteren, ans Kloster gekommen war. Der Sohn, welchen sie zu sehen gewünscht, weigert sich mit ihr zusammenzutreffen, den Bruder überredet er die Mutter zu verlassen und Novize zu werden. Und der Archimandrit heisst solche Härte schliesslich gut; weinend muss das Weib, das nun beide Söhne verloren, von dannen ziehen (Amél., Étude hist., S. 345 ff.). Wenn die ausführliche lateinische Pachomiusregel bei Hieronymus (S. 52) betreffs des Verkehrs von Klosterbrüdern mit ihren in der Welt lebenden Verwandten, gelindere Bestimmungen

bietet, so dürfte das auf später eingetretener Ermässigung der ursprünglichen Strenge beruhen. — Den strengsten Absperrungs- und Clausurmassregeln müssen Tabenna's Mönche und Nonnen in Bezug auf ihren beiderseitigen Verkehr sich unterwerfen. Nur Sonntags dürfen, zur Abhaltung des Gottesdiensts in der Kirche des Frauenklosters, die mit Priestercharakter ausgestatteten Mönche über den zwischen beiden Klöstern fliessenden Nilstrom hinüber. Stirbt eine Nonne, so bringen ihre Gefährtinnen die Leiche eingehüllt ans Flussufer, von wo etliche Mönche dieselbe unter Psalmengesang auf einer mit Palm- und Ölzweigen geschmückten Barke abholen, um sie zum Begräbnisplatze zu bringen. Kein Mönch darf bei solcher Gelegenheit eine der Nonnen, und keine von diesen einen von jenen sehen (Äth. Text, Reg. 1 u. 2 z. E.).

6. Die asketische Tischordnung im vorletzten Abschnitte lässt in ihrer Forderung, dass man bei verhülltem Munde esse, um den Bruder nicht kauen zu sehen, anscheinend wieder ein national-ägyptisches Element (ob zusammenhängend mit der Disziplin der Serapisasketen?) hervortreten. Ihr Gebot des Schweigens während der Mahlzeit ist zum stehenden Artikel in der weiterhin sich entwickelnden christlichen Klosterdisziplin geworden; fast sämtliche spätere Regeln ahmen das von Pachomius hierin gegebne Vorbild nach. Der äth. Text (in dessen erster und ältester Abteilung die Worte „Und der Essende soll nicht reden" wohl nur zufälliger Weise ausgefallen sind) bestimmt in seiner zweiten, ausführlicheren Satzungsreihe die Silentiumsforderung näher folgendermassen: „Wenn du bei Tische etwas wünschest, so sprich nicht, murmele! Und nachdem du von da, wo du issest, hinausgegangen bist, mache nicht viele Worte". Auch das Verbot neugierigen und lüsternen Sichumsehens bei Tische steht hier in etwas umständlicherer Fassung zu lesen: „Niemand drehe seinen Kopf zum Tische der Brüder, um zu sehen, wie diese ihre Speise bereiten." Charakteristisch sind hier ferner: die Strafbedrohung wegen versäumten Tischgebets („Wenn einer nicht zum Tischgebete kommt, der . . . . . gehe fastend heim und esse nicht") sowie die auf Be-



handlung kranker Brüder inbezug auf ihre Verköstigung bezüglichen Zusätze. Der Abt soll, wenn ein Bruder krank ist, nach den Wünschen und Bedürfnissen desselben sich erkundigen; weder Wein noch kräftigere und reichlichere Kost soll dem Leibesschwachen vorenthalten werden. Aber die Zurüstung solcher besseren Krankenkost hat nur für die Kranken allein, nicht in der allgemeinen Küche zu erfolgen, damit die gesunden Brüder nicht danach lüstern werden. — In der arab. Vita des Pachomius werden von der Lindigkeit, die dieser betreffs der Verabreichung besserer Kost nicht nur an Kranke sondern auch an Novizen bethätigt habe, einige bezeichnende Proben mitgeteilt. Als er einst selbst krank lag, und ihm zugleich die Bitte eines kranken Bruders um etwas Fleisch gemeldet ward, schlug er die seitens einiger engherzigen Mönche geäusserten Bedenken wegen der Gewährbarkeit dieser Bitte durch das Wort: „Dem Reinen ist alles rein" nieder und hiess ein Ziegenböckchen für jenen und für sich schlachten. Und in einem seiner Klöster, wo die Novizen über ihre Vernachlässigung und schlechte Verköstigung durch die allzu geizigen und nur auf Mehrung des Erwerbs ausgehenden Köche Beschwerde führten, liess er das unnötige Übermass an Matten, welches diese letzteren für den Verkauf angefertigt, verbrennen, dagegen jenen Novizen fortan eine Aufbesserung ihrer Kost für die Samstage, Sonntage und Festtage gewähren (Ann. d. Mus. G. XVII, S. 566. 611; Grützm. S. 130).

7. Die kultusasketischen Satzungen, womit dieser Heptalog schliesst, sind spärlich an der Zahl und ergänzungsbedürftig. Ergänzt man sie aber aus dem sonst überlieferten Material, so wird ähnlich, wie beim eben betrachteten Abschnitte, einerseits der milde Sinn des Gesetzgebers und sein Bestreben den Mönchen nicht unerschwingliche Lasten aufzubinden ersichtlich, daneben aber freilich auch sein auf Wahrung strenger Zucht und guter Ordnung gerichtetes Streben. Im Verhältnis zu seines Lehrers Palämon Forderungen hinsichtlich der täglichen Gebetezahl erscheinen die zweimal zwölf oder, beim Hinzutritt einer Wachnacht, dreimal zwölf Gebetsandachten seiner Regel, wie schon bemerkt,

als eine maassvolle Satzung. Diese Zahl von 24, bezw. 36 täglichen Gebeten erfährt auch durch die Angaben der umfänglicheren Regeltexte keine Steigerung. Doch wird hier betreffs des Verhaltens der Mönche bei diesen Andachten und dem damit verbundenen Psalmensingen und Schriftlesen manches Genauere mitgeteilt — wobei namentlich der zweite Teil des äthiop. Texts sowie die lat. Regel bei Hieronymus sich in allerlei kasuistische Details verlieren. Z. B.: „Hörst du, dass sie dich zum Psalmensingen rufen, so stehe schnell auf; und während du gehest, lies, bis du zur Thür der Kirche gelangst, oder bete! Und es soll Keiner sich umwenden oder umherblicken, während die Brüder beten. Hat beim Psalmensingen einer sich unterhalten oder gelacht, so werde er vor dem Altar gezüchtigt. Und wenn einer ein Gebet des Tags unterlassen hat, so werde er gezüchtigt, und wenn einer drei Gebete der Nacht unterlassen hat, so werde er gerichtet", u. s. f. (Zweite äth. Regel, n. König, S. 328). — Der den dritten Teil des äth. Texts der Regel bildende Disziplinarcodex enthält — doch wohl erst aus nach-pachomischer Zeit — für dergleichen Vergehen wie die hier erwähnten eine Reihe sehr harter Strafbestimmungen, bis zu 10tägigem, ja 50tägigem Fasten bei Wasser und Brot, und bis zu 200maligem, 500maligem, ja 1000maligem Sichniederwerfen zur Erde, u. s. f. Es muss mittels solcher harten Strafpraxis, die für Fälle von Widersetzlichkeit auch Geisselhiebe vorgesehen hat (vgl. die längere lat. Regel, tit. 163, 166, 172) doch manches erreicht worden sein, im Punkte nicht nur der strikten Gehorsamsübung und einheitlichen Disziplin, sondern auch wertvollen Ertrags der gemeinsamen Arbeiten und tüchtiger Schulung der Mönche in den in ihr bescheidenes Unterrichtsprogramm aufgenommenen Gegenständen. Wie denn ihr Geübtsein im Psalmodieren und ihre umfassende Schriftkenntnis mehrfach gerühmt werden. „Sie sagen die ganze hl. Schrift auswendig her", berichten über sie übereinstimmend die alten Zeugen (Pallad. c. 39; s. äth. Regel etc. E. etc.).

Ein Geist evangelischer Freiheit ist es allerdings nicht gewesen, der ein System von solch peinlichen Satzungen zu



erzeugen vermochte; und auf eine gesetzlich äusserliche Dressur und Disziplinierung zielte offenbar auch die früheste, noch einfachere Grundlage der tabennatischen Klosterordnung schon ab. Eine nach Tausenden zählende, durch die Gleichartigkeit ihrer Bildungen und die straffe Einheitlichkeit ihrer Organisation in weitem Umkreis Bewunderung erregende Cönobitengemeinschaft ist auf dem Grunde der Gesetzgebung des Altmeisters von Tabenna erwachsen. Und in bald so, bald so modifizierten und umgestalteten Fortbildungen hat das von ihm geschaffene klösterliche Ideal für die Dauer nicht nur von Jahrhunderten sondern von länger als einem Jahrtausend sich als eine tief ins Leben der christlichen Völker eingreifende neue Geistes- und Lebensmacht bethätigt.

Was unter Einwirkung dieses Ideals zunächst im christlichen Morgenlande an bedeutsamen asketischen Lebensregungen und Bildungen erwachsen ist, haben die folgenden Kapitel unsrer Darstellung zu zeigen.

---

## § 2. Das erste Aufblühen und Sichausbreiten des orientalischen Mönchtums (ca. 330—450).

Tyrann. Rufinus, Historia monachorum s. Hist. eremitica (Vall. p. 120—208 = Migne lat. t. XXI, 391—462). — Palladius Helenopolitanus, *Ἡ πρὸς Λαῦσον ἱστορία*, s. Historia Lausiaca de vitis sanctorum (Migne gr. t. XXXIV, col. 997—1260). — Hermeias Salamines Sozomenos, *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία* (Migne gr. t. LXVII, col. 843 ff.), und zwar die Abschnitte: I, 13, 14; III, 14; VI, 28—34. — Theodoretus, *Φιλόθεος ἱστορία* s. Historia religiosa (Migne t. LXXII, 1283—1496).

Dazu die ergänzenden Nachrichten bei Sokrates *Ἐκκλησ. ἱστορία* IV, 23; bei den Lateinern Rufinus, H. eccl. l. II, c. 4 und 8, Hieronymus, Vita Hilarionis, Sulpicius Severus, Dialogor. l. I: de virtutibus monachorum orientalium, in der jüngst entdeckten Peregrinatio Silviae (ed. Gamurrini, Rom 1887), sowie bei Joh. Cassianus, De institutis coenobiorum ll. XII und Collationes Patrum XXIV. Vgl. auch die in Rosweyds Sammlung De vitis Patrum aufgenommenen „Verba Seniorum" (s. Rufini Historiae monachorum lib. alter, bei Migne, t. 73, col. 739—810).

Ferner die in verschiedenen orientalischen Quellen erhaltenen Nachrichten, insbesondere a) die syrischen Heiligenleben bei J. S. Assemani, Bibliotheca orient., t. III, 1 und 2 und bei P. Bedjan, Acta sanctorum et martyrum syriace (VI Bde., Paris u. Leipzig 1890—1895); b) koptische Heiligen-

leben, seit 1887 ediert durch E. Amélineau; namentlich 1. Fragmente eines kopt. Paralleltexts zu Pallad. H. Laus. (s. Amél., De Hist. Lausiaca, Paris 1887, Anhang); 2. eine Anzahl Einzelbiographien in dess. Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chretienne au IVe, Ve, VIe et VIIe siècles, Paris 1895.

Eine kritische Quellenschau vorauszusenden ist bei diesem Zeitabschnitt von ungefähr 120jähriger Länge unerlässlich. Von den vier ältesten Berichterstattern, welche vorstehende Übersicht an erster Stelle nennt, behandeln Rufin, Palladius und Sozomenos, mit bald stärkeren bald geringeren Abweichungen, den nämlichen Stoff, nämlich eine Zusammenstellung von etwa 30 Lebens- oder Charakterbildern ägyptischer Mönchsheiligen. Dabei greifen die beiden jüngeren Glieder dieses Synoptiker-Kleeblatts, Palladius und Sozomenos, in ihren Mitteilungen mehr oder weniger weit über dieses ägyptische Urkundenmaterial hinaus, indem sie teils bei Rufin fehlende Züge aus der Historia religiosa des Nillandes, teils solche von den palästinischen und syrisch-mesopotamischen (ja Pallad. auch von kleinasiatischen und abendländischen) Schauplätzen des Einsiedler- und Klosterlebens hinzufügen. Ganz und gar nur ergänzend verhält sich Theodoret, dessen Schilderungen speziell dem nordsyrischen Mönchsleben, und zwar zumeist dem seiner Diöcese Kyros am Euphrat gelten. — Sowohl diese „vier Evangelisten" der altchristl. Historia monastica, wie man sie wohl nennen könnte, als ihre zum Teil gleichalterigen, zum Teil jüngeren (und im letzteren Falle meist minder glaubhaften, also der Stufe des Apokryphischen sich nähernden) Parallelschriftsteller in lateinischer, syrischer und koptischer Sprache, bedürfen einer vorläufigen Untersuchung inbezug auf ihren Geschichtswert und ihr Verhältnis zu einander. Erst nach derselben kann in die Darstellung des zu schildernden Entwicklungsganges selbst eingetreten werden.

I. **Die Berichterstatter**. 1. Rufinus. — Von den Synoptikern Rufin, Palladius, Sozomenos hat der Erstgenannte jedenfalls als der älteste zu gelten. Die von ihm gebotene, in die Form eines Reiseberichts oder Pilgerbuchs gekleidete Zusammenstellung mönchischer Heiligenleben — 33 an der Zahl, anhebend mit Johannes von Lykopolis und schliessend mit Johannes von Diolkos — kehrt innerhalb der viel



längeren Biographenreihe, welche Palladius seinem Lausius widmete, in der Weise wieder, dass ihre Nummern 1–10 im Ganzen (abgesehen von einigen unerheblichen Variationen) dem Inhalt der Kapitel 43—76 der H. Lausiaca entsprechen und dass auch von den 15 übrigen Nummern die Mehrzahl Parallelen bei Palladius (nämlich innerhalb dessen erstem Hauptteil, Kapitel 1—42) hat. Dass nicht die jetzt uns vorliegende lateinische Fassung des Rufinschen Pilgerbuchs, sondern irgendwelches ältere vielleicht griechische Original von Palladius benutzt wurde, erhellt aus den angedeuteten Umstellungen und manchen sonstigen Varianten. Bestimmteres über die Entstehung und ursprüngliche Beschaffenheit dieses Originals, das auch Sozomenos für seine mönchsgeschichtlichen Angaben (besonders die in B. VI seiner KG.) benutzt zu haben scheint, lässt sich nicht wohl feststellen. Keinenfalls kann Rufin selbst als Urheber dieser von ihm und desgleichen auch von Pall. und Soz. benutzten Grundschrift gelten; denn laut Kap. 1 seiner H. monach. fand der Besuch dessen, der die darin geschilderte Pilgerfahrt erzählt, bei dem prophetisch begabten Abte Johannes v. Lykopolis — also überhaupt die ganze Reise im vorletzten Regierungsjahre des Kaisers Theodosius d. Gr. (394) statt, zu welcher Zeit Rufin nicht in Ägypten, sondern in Palästina sich aufhielt.

Man kann behufs Ermittlung der Person jenes Erzählers allerlei Vermutungen wagen, und wenigstens für eine dieser Hypothesen gebricht es nicht ganz an Anhaltspunkten. Das Schriftstellerverzeichnis des Gennadius gibt in Betreff des Petronius, späteren Bischofs von Bologna († ca. 450) an, derselbe sei „von Jugend auf ein eifriger Liebhaber asketischer Bestrebungen" gewesen und gelte als „derjenige, der die Lebensläufe der Mönchsväter Ägyptens, den Sittenspiegel und das Lieblingslehrbuch der Mönche, geschrieben habe".[1] In dieser Notiz fehlt allerdings ein Hinweis auf Rufin als den, der gemeinhin als Verfasser dieser vitae patrum Aegypti monachorum betrachtet werde. Doch liegt es nicht ganz fern, in der weiterhin folgenden Angabe: Petronius sei nicht im Besitze einer lingua elegantior (also stilistisch minder begabt und geübt) gewesen, eine Andeutung davon zu finden, dass sein nach dieser Seite hin hervorragend tüchtiger und produktiver oberitalischer Landsmann Rufin bei der schriftstellerischen Ausarbeitung des von ihm gesammelten mönchgeschichtlichen Stoffes ihm Hilfe geleistet habe. Es bleibt zwar Hypothese, ist aber immerhin eine plausible Hypothese, wenn Tillemont, Fontanini u. aa. in Verfolgung dieses Gedankengangs annehmen: der in Jerusalem lebende Rufin habe, als der junge Petronius am Schlusse seine Pilgerfahrt durch die Klosterstätten und Einsiedeleien Ägyptens ihn daselbst besuchte, die ägyptischen Reiseerlebnisse des bescheidenen

[1] Gennad. De scripptt. eccl. c. 41 (p. 76 Bernoulli): „Petronius Bononiensis episcopus, vir sanctae vitae et monachorum studiis ab adolescentia exercitatus, scripsisse putatur vitas patrum Aegypti monachorum, quas velut speculum ac normam professionis suae monachi amplectuntur."

und zum Schriftstellern wenig geschickten jungen Freundes in Gestalt der Historia monachorum aufzeichnet. Eine Zeitlang werde demgemäss das Werk unter dem Namen sowohl des eigentlichen Urhebers, wie des berühmteren Redaktors gegangen sein — bis schliesslich der grössere Glanz von des Letzteren Namen den des Autors (der vielleicht absichtlich hatte ungenannt bleiben wollen) ganz verdunkelte und der Vergessenheit überlieferte. Was der Hypothese vor allem begünstigend entgegenkommt, ist der chronologische Sachverhalt, dass Petronius gegen Ende der Regierungszeit des grossen Theodosius ein junger Mann gewesen sein muss, also sehr wohl damals als Jüngster in der Reisegesellschaft den ehrwürdigen Propheten von Lykopolis besucht und in seiner doppelten Eigenschaft: als „adolescentior ceteris" (Rufin, c. 1, p. 394 M.) und als Diakon, die Aufmerksamkeit desselben auf sich gezogen haben kann. Hinter dem Erzähler dieses an sich einfachen und doch bedeutsamen Erlebnisses den Original-Autor des ganzen Reiseberichts zu mutmaassen liegt doch mindestens ebenso nahe, wie die analogen Vermutungen, die man betreffs der Autorschaft des Markusevangeliums herkömmlich an die St. Mark. 14, 51 f., oder betreffs der des 4. Evangeliums an Stellen wie 1, 37 ff.; 13, 23; 20, 2 ff. zu knüpfen pflegt. Der nachmalige Bologneser Kirchenhirte kann um 394 als junger Diakon zusammen mit anderen Bewunderern des Mönchswesens die ägyptischen Klöster bereist und das betreffende interessante Begegnis erlebt haben. Von den Übrigen, auf die man betreffs der möglichen Autorschaft in Bezug auf H. monach. geraten hat, kann dies keiner! Evagrius Pontikus, Palladius, Johannes Hierosolymitanus, Hieronymus, Postumianus — sie sind alle gleicherweise unmöglich.[1] Betreffs des alexandrinischen Bischofs Timotheus, Vorgängers von Theophilus (also gestorben schon 385!), erscheint die chronologische Unmöglichkeit als eine vorzugsweise krasse und grelle. Wollte man, behufs Ermittlung des gesuchten Original-Erzählers, sich etwa des durch Sozom. h. e. VI, 29, 2 dargebotenen Namens *Τιμόθεος* bedienen,[2] so müsste man diesem in ägyptischen Dingen und zumal auf mönchsgeschichtlichem Gebiete wohlbewanderten Kirchenhistoriker (vgl. unt.) einen groben Irrtum zutrauen, bestehend in Verwechslung eines obscuren, sonst nirgends genannten Mönchsschriftstellers namens Timotheus aus den letzten Jahren des 4. Jahrhunderts mit dem ziemlich viel älteren

[1] Vgl. die Aufzählung und Kritik dieser Hypothesen in Herib. Rosweyds Prooem. zu s. Vitae Patrum (Migne lat., t. LXXIII), p. 22—38, wo freilich der hervorragende Wert unsrer Petronius-Hypothese verkannt ist.

[2] H. eccl. l. c. heisst es in Bezug auf den oberägypt. Mönchsheiligen und Wunderthäter Apollos: über sein Leben und seine Wunderthaten berichte *Τιμόθεος ὁ τὴν Ἀλεξανδρέων ἐκκλησίαν ἐπιτροπεύσας* — mit dem Zusatz *εὖ μάλα αὐτοῦ καὶ πολλῶν ὧν ἐπεμνήσθην καὶ ἄλλων δοκίμων μοναχῶν τοὺς βίους διεξελθών.*



Erzbischof von Alexandrien.[1] — Es bleibt dabei: die Tillemont-Fontaninische Petronius-Hypothese ist mit nichten eine „recht unglückliche",[2] sondern unter den zur Bestimmung des wahren Urhebers der in Rede stehenden Schrift angestrengten Versuchen hat sie als der relativ haltbarste, ja als der allein mögliche zu gelten.

Was nun die Glaubhaftigkeitsfrage angeht, so zeigen die hier — immer in Gestalt von Beobachtungen und Erlebnissen einer Pilgergesellschaft (daher das pluralische (vidimus, venimus" etc.) — aneinandergereihten 33 Schilderungen zweierlei Eigenschaften, eine gutes Zutrauen erweckende und eine die Kritik herausfordernde.

a) Es spricht zugunsten der Berichte, dass sie fast überall den Eindruck des unmittelbar Wahrgenommenen, auf Autopsie Beruhenden gewähren, oder wenigstens aus an Ort und Stelle aufgesammelten Traditionen geflossen, nicht etwa erst durch Bücherstudium gewonnen zu sein scheinen. Ein Bereisen der berühmten Mönchs- und Einsiedler-Wohnstätten am Nil und in den unterägyptischen Bergdistrikten muss in der That den Grundstock der hier zu einem Ganzen verarbeiteten Materialien geliefert haben. Nebensächlicherweise mag das Itinerar, dessen Angaben allerdings hie und da die wünschenswerte Schärfe und Anschaulichkeit vermissen lassen, durch Beifügung von anderwärtsher entnommenen Notizen (möglicherweise auch wohl von Lesefrüchten aus den *βίοι* jenes Timotheus Alexandrinus) bereichert worden sein; m. and. Worten: Rufin mag es als zu seinen Redaktorpflichten gehörig betrachtet haben, dem Petronschen Pilgerbüchlein mittels solcher Einflechtungen (wozu namentlich der Inhalt von Nr. 5: „Oxyrhynchos" gehören mochte, vgl. unten) höheren Reiz zu verleihen. Aber im Ganzen bleibt doch der Eindruck des Frischen, autoptisch Überlieferten, nach dem Leben Gezeichneten dieser Schilderungen. Ihr Originalreferent darf die Eigenschaft der bona fides für sich beanspruchen. Dem Gedanken an ein willkürliches Ersonnensein dieser Fülle von monastisch-asketischen Charakterbildern wehrt obendrein ihre Wiederkehr bei den Seitenreferenten Palladius und Sozomenos. Weder das ausmalende und erweiternde Verfahren des ersteren, noch die excerpierende Kürzungstendenz des letzteren haben ein derartiges Verwischtwerden der Grundzüge des Ganzen zu bewirken vermocht, wodurch das Fussen desselben auf den lebenswahren Originalschilderungen jener Reisegesellschaft vom Jahre 394 etwa unkenntlich oder zweifelhaft geworden wäre.

b) Kritisch gestimmt und zur Skepsis veranlasst werden kann

[1] So thut E. Lucius, in d. Abhandl. „Die Quellen der ält. Geschichte des ägypt. Mönchtums", Zeitschr. f. Kirchengesch. VII, 1885, S. 163 ff. — S. dageg. meine Ausführungen am Schlusse meines „Evagr. Pontikus", Münch. 1893 (Anhang I: „Über den Quellenwert des Palladius u. der Eusebiusfortsetzer", S. 99 f.).

[2] So E. Preuschen in s. Recens. meines „Evagrius", ThLZ. 1894, S. 387.

man durch die zahlreichen Wundergeschichten, durch das öftere Hervortreten einer anekdotensammelnden, nach Effekten haschenden Tendenz, sowie insbesondere durch die runden Zahlen in den hie und da eingeflochtenen mönchs- und klosterstatistischen Angaben. Betreffs dieser letzteren wird das Mitwirken einer glorifizierenden Steigerungstendenz unbedingt zuzugeben sein. Weder die „50 Klöster des Apollonius" (c. 6), noch die 70jährige Dauer des Höhlenlebens des Elias bei Antinoopolis (c. 12), noch die 3000 „tabennesischen Mönche" des engelgleichen Hor (K. 2), noch die 10000 des Serapion zu Arsinoe (c. 18) können auf den Charakter streng geschichtlicher Angaben Anspruch erheben. Bis zur kühnsten Üppigkeit gesteigert erscheint diese aufs Prunken mit hohen Zahlen ausgehende Tendenz in dem kurzen Bericht über die Mönche von Oxyrhynchos (jetzt Behnesa, westl. v. Abu Girge). In dieser asketischen Idealstadt sollen, abgesehen von den zahlreichen klösterlichen Betsälen (orationum domus) 12 Kirchen gestanden und nicht weniger als 20000 Nonnen und 10000 Mönche gewohnt haben, so dass die Zahl der Behausungen dieser Asketen die der bürgerlichen Wohnungen übertraf (K. 5). Es ist bemerkenswert, dass die Oxyrhynchus-Episode sowohl bei Palladius wie bei Sozom. fehlt. Der Verdacht, dass sie zu dem von Rufin zu den Nachrichten des Petronschen Berichts freihändig Hinzugethanen gehöre, liegt nahe genug. Immerhin muss sie nicht als ganz und gar auf Erfindung beruhendes Phantasiestück betrachtet werden.[1] Irgendwelche auf die an Mönchen und Nonnen ungewöhnlich reiche Stadt bezügliche Nachrichten mögen Rufin zugegangen sein, die er dann in seiner Weise steigernd weiterbildete und da, wo sie ihm hin zu passen schien — allerdings an wenig geeigneter, nämlich etwa 20 Meilen zu weit südlich gelegener Stelle[2] — in seine Textvorlage einschob. — Eine Neigung, sich ins Fabelhafte und Ungeheuerliche auszuwachsen, eignet von Haus aus dem ganzen Komplex der in Rede stehenden Traditionen. Daher denn die starke Häufung der Wunderwirkungen aller Art, welche die Gebetskraft der Heiligen hervorgebracht haben soll. Krankenheilungen, Zähmen und Abrichten wilder Bestien der Wüste, Dämonenaustreibungen, Engelgesichte, wunderbares Übersetzen über den Nil ohne Schiff oder Brücke u. dgl. genügen der Phantasie dieser Erzähler nicht. Bis zum Stillstehenmachen der Sonne (wie bei Kopres, c. 10 f.), bis zu mehrfachen Totenerweckungen (wie beim älteren Makarius, c. 28), überhaupt bis zu thaumaturgischen Leistungen, wodurch Christus und die Apostel noch übertroffen werden,

---

[1] Wie Lucius dies versucht hat, a. a. O., S. 186.

[2] Vgl. in Bezug hierauf Lucius, l. c. Der Vorwurf eines „groben Verstosses gegen die Geographie", den derselbe wider Rufin erhebt, weil dieser die Reisenden zuerst in Lykopolis bei Johannes (c. 1), dann in dem viel nördlicher gelegnen Oxyrhynchus (c. 5) und dann wieder in Antinoopolis — unweit Lykopolis, aber südlich von demselben — sich aufhalten lässt (c. 12), ist gerechtfertigt. Vgl. wegen der Lage von Oxyrh. auch Baedekers „Oberägypten" (Leipz. 1891), S. 2 f.



sieht man ihre Berichte sich steigern. Für Dinge dieser Art die Phantasie oder die Tendenzwillkür des einzelnen Berichterstatters allein verantwortlich zu machen, würde nicht angehen. Die ganze Menge der durch den Anblick der weltflüchtigen Büsser Ergriffenen, die ganze Schar der von ihren Mahnworten oder Gebeten oder Predigten Begeisterten und Hingerissenen trägt hier die Schuld! Den schriftstellerischen Aufzeichnern der in Umlauf gekommenen Gerüchte und Sagen kann in der Regel nur eine Steigerung oder ausschmückende Fortbildung derselben schuldgegeben werden. Weit seltener trifft sie, wenigstens innerhalb der hier in Betracht kommenden älteren Literaturperiode (vgl. oben, Einl. z. E., S. 30 f.), der Vorwurf absichtlichen Erdichtens und Erfindens. Auch den Urheber unsrer Hist. monachorum glauben wir von diesem Vorwurfe freisprechen zu sollen.[1] In beträchtlichem Masse dagegen erscheint derselbe des Ausschmückens der ihm zugekommenen Stoffe und des sagenhaften Übertreibens schuldig. Er ist in dieser Beziehung den späteren Vertretern derselben Schriftgattung kein gutes Vorbild geworden. Gleich die als seine nächsten Nachfolger jetzt zu Betrachtenden leiden am gleichen Fehler.

2. Palladius. — Dass der Verfasser der Hist. Lausiaca hinsichtlich eines beträchtlichen Quantums seiner mönchsgeschichtlichen Schilderungen, insbesondere der Kapitel 43—76, die gleichen Stoffe verarbeitet hat wie Rufin, wurde bereits bemerkt. Was sein Werk, das die Länge des Rufinschen weit übertrifft, zum Text des letzteren hinzuthut, besteht teils in reicheren Mitteilungen über einige Haupthelden des ägyptischen Mönchtums, besonders die beiden Makarii (Kap. 19 u. 20; vgl. b. Ruf. K. 28 u. 29), teils in Berichten über ägyptische Asketen, welche bei Rufin fehlen — so u. a. über Pachomius und die Tabenna-Klöster (K. 38, 39 — vgl. oben, § 1), sowie über Palladius' Lehrer und geistlichen Vater Evagrius Pontikus, dem eine ziemlich umfängliche biographische Notiz (K. 86) gewidmet wird — teils endlich in einer Reihe von Nachträgen (K. 101—150). In diesen letzteren herrscht das nicht-ägyptische Element auf das Stärkste vor. Mit Ausnahme von den Kap. 135—139 spielt das hier Berichtete auf syrisch-palästinischem, kleinasiatischem, ja z. T. auf europäischem Boden. Über mehrere Asketen Roms und Neu-Roms wird gehandelt, auch die h. Olympias

---

[1] Bekanntlich hat Hieronymus seinem einstigen Freunde und späteren Gegner Rufin einmal vorgeworfen, er habe in seiner Hist. monachorum Vieles geradezu erdichtet. Die betr. Worte in der Ep. 43 ad Ctesiphantem: „Qui (ss. Rufinus) librum quoque scripsit quasi de monachis, multosque in eo enumerat, qui nunquam fuere" drücken jedenfalls eine solche Anklage aus, sind indessen schwerlich in dem Sinne zu deuten, als habe Rufin die Existenz vieler der in s. Buche behandelten Monachi erdichtet und aus der Luft gegriffen. Vielmehr wird das „qui nunquam fuere" zu ergänzen sein durch ein „scil. monachi" (oder veri monachi); vgl. Fontanini, Vit. Ruf. II, 13 (bei M. l. t. XXI, col. 243 f.).

von Konstantinopel, des Chrysostomus berühmte Geistesjüngerin, bekommt einen Panegyrikus gewidmet (K. 144). — Die Anordnung sowohl dieser Nachtragsnotizen als des vorhergehenden Hunderts auf Ägypten bezüglicher Nachrichten ist eine in hohem Grade planlose, willkürlich hin und herspringende, in Abschweifungen gern sich ergehende. Bei der Einverleibung des Rufinschen (bezw. Petronschen) Wanderbüchleins wird, wie aus dem oben (S. 216) Dargelegten erhellt, prinzip- und kritiklos verfahren, so dass die ursprüngliche Aufeinanderfolge der einzelnen Reiseeindrücke grösstenteils zerstört wird. Dennoch sucht auch Palladius für seinen stark erweiterten Vorrat von Nachrichten das Schema einer von Kloster zu Kloster und von Einsiedelei zu Einsiedelei fortschreitenden Reise möglichst beizubehalten (vgl. seine einleitenden Worte in der Epistel an den Präfekten Lausus), und so nimmt er schliesslich, hinter Kap. 150, sogar den erbaulichen Epilog, bestehend aus einem Lobpreis Gottes wegen Errettung aus siebenerlei Trübsalen und Todesgefahren (vgl. Hi. 5, 16; Spr. 24, 17) aus jener Quellschrift mit auf! Mag dieser Herzenserguss, der am Schlusse der Hist. monachorum wirklich einen erbaulichen Effekt hervorbringt, hinter seinen bis nach Konstantinopel und Rom abgeschweiften Nachträgen sich noch so unpassend ausnehmen: Pach. will ihn sich nicht entgehen lassen, um auch seinerseits, gleich dem Erzähler jenes älteren Itinerars, den Eindruck einer unter göttlichem Schutze beendigten grossen Wanderung bei den Lesern zu hinterlassen.

Kritiklos ist dieses Verfahren in hohem Grade, und an Merkmalen, woraus überhaupt sein leichtfertiges Umgehen mit dem behandelten Stoffe sich ergibt, fehlt es auch sonst keineswegs. Die verherrlichende Auschmückungstendenz und Übertreibungssucht des Parallelschriftstellers Rufin eignet auch dem Auctor ad Lausum in hohem Maasse; mit üppigen Wunderberichten ist auch er freigebig genug. Ein Hinaufsteigen ins Reich der Myriaden bei Zahlenangaben macht auch ihm wenig Bedenken — vergl. die mindestens 2000 Asketinnen, die laut K. 135 in seiner heimatlichen Hauptstadt Ancyra in Galatien leben sollen. Gewiss war er viel gereist; der Reichtum des von ihm selbst Gesehenen und Gehörten wird ein nicht unbeträchtlicher gewesen sein. Er mag in der That den gewaltigen Länderkomplex von Oberägypten bis zum Bosporus, vom Euphrat bis zum Tiber, auf den die Epist. praefatoria ad Lausum hinweist, nach und nach durchwandert haben; sein Bekanntsein mit Asketen beiderlei Geschlechts aus diesen weiten Gebieten mag in der Hauptsache als ein von ihm selbst erlangtes, nicht etwa aus Bücherstudium ihm zugeflossenes gelten dürfen. Dennoch bleibt gegenüber jeder Art seiner Angaben kritische Zurückhaltung zu empfehlen. Wie er den Inhalt der Hist. monachorum ohne weiteres sich zueignet (so dass auch in seinem Werke der Unterschied zwischen den ersten Besuchern der behandelten Mönche und dem viel später lebenden Gesamterzähler verwischt erscheint), so kann und wird er doch auch anderes Schriftliche benutzt und eingearbeitet haben.



Beweise dafür bieten u. a. die wörtlichen Berührungen seiner auf Pachomius und die Tabennaten bezüglichen Skizze mit den übrigen alten Zeugen über diese Materie (vgl. § 1); nicht minder der Abschnitt über Evagrius, für den ihm ein von ihm selbst verfasstes eingehenderes Lebensbild dieses Heiligen (vgl. Sokr. h. e. IV, 23, 78) als Vorlage gedient haben mag, u. s. f.[1] — Auch die origenistische und evagrianisch-mystische Tendenz, die er sowohl im Vorwort an Lausus wie auf einzelnen Punkten seiner Schilderung (besonders bei rühmender Hervorhebung der Apathie und Leidenserduldungsfähigkeit mancher seiner Helden) verrät, mag hie und da beeinträchtigend auf die Objektivität seines Berichterstattens eingewirkt haben.

Ungeachtet dieser und anderer Umstände, die zur Vorsicht bei seiner Benutzung mahnen, darf Palladius in den über die H. mon. hinausgreifenden Bestandteilen seiner Kompilation als eine Quelle beträchtlichen Wertes gelten. Dass er bereits einem Sokrates bekannt war und von diesem gediegnen und besonnenen Kirchenhistoriker geschätzt wurde, spricht in nicht geringem Maasse zu seinen Gunsten.[2] Nicht minder beglaubigt er sich damit als von einseitiger Lobrednerei freien und relativ unbefangenen Berichterstatter, dass er eine ganze Reihe von dunklen Blättern aus der Chronique scandaleuse des Mönchs- und Einsiedlerlebens seinem Buche, einverleibt — worüber unten, § 3, näher zu handeln sein wird. — Ob die Augenzeugenschaft, die er inbezug auf Mönchsheilige der verschiedensten Länder für sich in Anspruch nimmt, in jedem einzelnen Falle streng wörtlich zu nehmen ist oder ob er bei den betr. Angaben das von anderen Autopten Berichtete sich aneignete, thut schliesslich nicht viel aus. Jedenfalls verdanken wir ihm einen erheblichen Vorrat interessanter Nachrichten, die kein anderer Gewährsmann ähnlichen Alters überliefert hat. Als ein bemerkenswerter Fall von neuerer historischer Bestätigung dessen, was seine Kapitel 101 bis 150 über ausserägyptisches Mönchswesen mitteilen, sei Gamurrini's Auffindung des Pilgerbuchs jener frommen und gelehrten Gallierin Sylvia (Salvia), deren er in K. 142 gedenkt, auch hier schon hervorgehoben.

---

[1] Über die für uns verlorene längere Evagriusbiographie des Palladius und ihr mutmassliches Verhältnis zu syrischen und koptischen Paralleltexten (cit. von Wright und Amélineau) vgl. den quellenkritischen Anhang zu m. „Evagrius“, S. 93 f.

[2] H. eccl. IV, 23, z. E., verweist Sokrates die nach genauerer Information über das Leben und die Leistungen der Mönchsväter Begehrenden auf das besondere Buch (*ἴδιον μονόβιβλον*), welches der Evagriusschüler Palladius über dieselben verfasst habe. Was er hiebei über die Zeit des Palladius und der schriftstellerischen Thätigkeit desselben angibt, ist ungenau. Er setzt ihn, indem er seine Blütezeit den nächsten Jahren nach dem Tode des Kaisers Valens (*μικρὸν ὕστερον μετὰ τὴν Οὐάλεντος τελευτήν*) zuweist, um einige Jahrzehnte zu frühe an. Da laut H. Laus. c. 144 das Wirken und der Tod der Chrysostomusjüngerin Olympias († nach 407) für ihn bereits der Vergangenheit angehörte, liegt hier jedenfalls ein Irrtum des Sokrates vor.

Die Frage, wie unser griechischer Palladiustext (veröffentlicht zuerst 1616 durch Meursius, dann besser in demselben Jahrhundert durch Ducäus und Cotelier) zu den aus alter Zeit überlieferten Parallelrecensionen, insbesondere zu der unter eines gewissen Heraklides Namen gehenden (die den Namen *Paradisus* führt und das Palladianische Material teils vielfach umstellt, teils stark verkürzt), sich verhalte, ist für unsren Zweck von geringem Interesse. Am jüngeren Ursprung und geringeren Geschichtswert derselben kann im allgemeinen nicht gezweifelt werden: die Heraklides-Relation insbesondere zeigt gegenüber dem kanonischen Palladius wesentlich apokryphen Charakter. Wir überlassen, zumal selbständig bedeutsames Geschichtsmaterial diesen trüben Nebenquellen sich nicht oder kaum abgewinnen lässt, die Lösung des literarkritischen Problems anderen Händen. Auch des koptischen Paralleltexts zur H. Lausiaca, den Amélineau vor etwa zehn Jahren in Gestalt einiger Bruchstücke (dabei eines auf Evagrius bezüglichen von ziemlicher Länge) zuerst bekannt machte, gedenken wir nur im Vorbeigehen. Die Gründe aus welchen sich auch seine Inferiorität gegenüber dem längst bekannten griech. Palladius ergibt, wurden von uns s. Z. an andrer Stelle näher dargelegt.[1]

3. Sozomenos. — So kurz die vom zweiten der drei griechischen Eusebiusfortsetzer in sein Kirchengeschichtswerk eingeflochtenen Nachrichten über die Entwicklung des Mönchswesens bis auf seine Zeit (also bis geg. 430) erscheinen mögen, wenn man sie mit den bis zu eigentlicher Buchlänge gediehenen der Vorgänger vergleicht, fordern sie doch Anerkennung als Ergänzungen von erheblichem Belang und von nicht geringer Zuverlässigkeit. Schon dass sie in ihrem Verteiltsein über drei Bücher des Geschichtswerks (I, III und VI) einen Periodenfortschritt der betr. Entwicklung andeuten und zur Wahrnehmung des Unterschieds zwischen einer ersten, einer zweiten und einer dritten Mönchsgeneration Anleitung geben, gibt ihren relativen Wert zu erkennen. Nicht minder verdient es Dank, dass jener ältere, sonst nirgendwo genannte Quellschriftsteller Timotheus (s. ob., S. 124) bei ihm Erwähnung findet. Vor allem aber sind es seine wohl fundamentierten, vielfach auf Autopsie fussenden Ergänzungen zu den Angaben der Vorgänger über das Mönchspersonal, beides das ägyptische (hier namentlich das unterägyptische) wie das ausserägyptische (hier besonders das südpalästinische und das nordsyrisch-mesopotamische), welchen sich ein nicht unerhebliches Quantum wertvoller Belehrung entnehmen lässt. — Wir haben gegenüber der harten Beschuldigung, dass des Soz. mönchsgeschichtliche Angaben „nahezu wertlos" seien, den Historiker früher anderwärts in Schutz genommen.[2] Zu dem dort bereits zu seiner Rechtfertigung beigebrachten werden die folg. Ausführungen noch einzelne Momente hinzufügen.

---

[1] „Evagr. Pont.", S. 93 ff.
[2] Ebd., S. 97 ff.



4. Theodorets Historia religiosa beansprucht gleichfalls hauptsächlich als Ergänzerin der übrigen mönchsgeschichtlichen Darstellungen aus dem Anfang des 5. Jahrhs. gewürdigt zu werden. Sie ergänzt die übrigen nach einer besonderen Seite hin, indem sie ausschliesslich nordsyrische und mesopotamische Heilige behandelt. Anders nämlich als in seiner Kirchengeschichte geht Theodoret hier wesentlich als Lokalhistoriker zu Werke: nur aus seiner nordsyrischen Heimatgegend und deren näheren Umgebungen wählt er die Exempel gottliebender Weltflucht und Fleischeskreuzigung, die er seinen Lesern vorführt. Und zwar reiht er seine Mitteilungen über sie nicht etwa „in mechanischer, roher Weise aneinander",[1] sondern nach einem bestimmt festgehaltenen, leicht zu erkennenden Plan teilt er seinen Stoff so ein, dass er ungefähr die erste Hälfte seiner Schilderungen, 13 an der Zahl, berühmten Anachoreten und Büssern des weiteren Umkreises seiner Heimat (nämlich Mesopotamien, Osrhoene, Ost-Cilicien, sowie Antiochia und dessen näherer Umgebung) widmet, während er in der zweiten auf seine eigne Diöcese: die „Kyrrhestika" oder Provinz Kyros (Kyrrhos) sich beschränkt. Auch diese 17 kyrrhesticensischen Lebensbilder (Kap. 14–30) zerlegt er wieder in zwei Gruppen, sofern er zuerst über 7 Heilige einer früheren Generation, die bereits aus dem Leben geschieden, berichtet (K. 14—20), dann aber eine Zehnzahl von Charakterbildern unmittelbar zeitgenössischer und noch lebender Asketen folgen lässt (K. 21—30). Zu dieser geschickt durchgeführten trichotomischen Gruppierung treten noch weitere Vorzüge hinzu, die dieser „Gottliebhaber-Geschichte" eine ziemlich hohe Stelle innerhalb ihrer Literaturgattung sichern. Theodoret weiss mit wirksamer Plastik zu schildern. Die einzelnen Lebensbilder tragen einen wohl abgerundeten Charakter; sie vermeiden störende Abschweifungen, dergleichen besonders bei Palladius lästig viele vorkommen. Das Interesse asketisch gestimmter Leser wird durch das Hervortreten immer neuer Charakterzüge und auffallenden Thatsachen wach erhalten. Und dennoch würde ein etwaiger Versuch, hier freie Dichtungen zu erblicken, auf die grössten Schwierigkeiten stossen. Für das, was Th. über die asketischen Heroen früherer Generationen berichtet, vermag er sich in mehreren bedeutsamen Fällen auf das, was seine fromme Mutter ihm von denselben erzählt habe, zu berufen (K. 6, 8, 9 und 13). Und jene Zeitgenossen im dritten Teil schildert er fast sämtlich auf Grund direkten, und zwar bischöflich-seelsorgerlichen Verkehrs, den er mit ihnen gepflogen (K. 21, 22; 24–26; 28—30; vgl. auch im zweiten Teile K. 18 u. 20, sowie im ersten K. 4 und 12). — Es ist richtig, dass die Erbauungstendenz, der die ganze Zusammenstellung ausgesprochenermaassen dienen will (s. besonders die als Epilog am Schlusse beigefügte abhandelnde Betrachtung „Über die göttliche und heilige Liebe", bei Migne, col. 1497—1522) die geschichtliche Strenge und Treue des Berichterstattens vielfach ungünstig be-

---

[1] Gegen Lucius a. a. O., S. 189.

einflusst hat. An der wundersüchtigen Leichtgläubigkeit und hagiodulischen Glorifizierungstendenz seiner Zeitgenossenschaft leidet auch der gelehrte Bischof in nicht geringem Maasse. Dass er seinem Erbauungszwecke zulieb das Ausüben nüchterner Kritik auch da, wo er zu kritischem Prüfen sicher im Stande gewesen wäre, oft genug unterlassen hat, lässt sich schwerlich bezweifeln.

5. Von den übrigen Berichterstattern bietet Rufin in seiner Eigenschaft als Eusebiusfortsetzer für unsre Zwecke nur geringen Ertrag. Neu im Verhältnis zu den Angaben der Übrigen ist von dem, was die beiden (S. 211) angeführten Stellen berichten, eigentlich nur sein Hinweis auf mesopotamische und edessenische Mönchsheilige, deren er selbst dort Etliche gesehen habe (II, 8 z. E.).[1]

Auch in den von Sokrates aufgenommenen Nachrichten ist wesentlich nur das auf den Pontischen Evagrius und dessen platonisierend-mystische Schriftstellerei Bezügliche neu. Über die übrigen 10 ägyptischen Väter, die sein „Katalog heiliger Wüsten-Einsiedler“[2] behandelt, bringt Sokr. kaum etwas bei, das dem aus seinen Vorgängern Bekannten zur Ergänzung gereichte.

Von den ausser Rufin noch hieher gehörigen Lateinern hat Hieronymus sich nur sporadisch mit mönchs- u. askesegeschichtlichen Materien befasst. Immerhin ist wenigstens einer der von ihm biographisch-erbaulich bearbeiteten Stoffe von wichtigem Belang. Gegen die Anklage auf romanartiges Erdichtsein steht dieses sein Lebensbild von Palästinas ältestem Einsiedlervater durch die Autoritäten eines Epiphanius als noch älteren Zeugen, sowie eines Sozomenos als zwar jüngeren aber genau unterrichteten Überlieferers, hinreichend gedeckt da. Das üppig malende und stark vergrössernde Ausschmückungsverfahren teilt Hieronymus mit fast allen auf diesem Gebiete thätigen älteren Schriftstellern.[3]

---

[1] „Habuit autem per idem tempus etiam Mesopotamia viros nobiles, iisdem studiis (sc. vitae monasticae) pollentes. Quorum aliquantos ipsi nos apud Edessam et in Carrarum partibus vidimus, plures autem auditione didicimus.“ Die hier berührte Reise nach „Edessa und der Gegend von Karrhä“ lässt sich in dem, was wir über Rufius Lebensgang wissen (vgl. Fontanini, Vit. Ruf. lib. I, b. Migne l. XXI, p. 75 ff.), nur schwer unterbringen. Ist sie etwa als eine während des längeren jerusalemischen Aufenthalts unternommene Wanderung gen Norden zu denken? Keinenfalls könnte sie dann zu einem längeren Verweilen in den genannten Gebieten geführt haben. Beachte auch die nur „etlichen“ (aliquantos) Asketen, die er dort kennen gelernt.

[2] *Κατάλογος τῶν ἐν τῇ ἐρήμῳ ἁγίων μοναχῶν* lautet die alte Überschrift von c. 33 des IV. Buchs seiner KG. Die Zahlen, welche er ausser seinem Lieblingsheiligen (und wenn man will, Lehrer) Evagrius noch bespricht, sind: Amun, Didymus, Arsenius, Pior, Isidorus, Pambos, Piterus (Piterum), beide Makarius, sowie Ammonius samt seinen „langen Brüdern — also lauter auch von Andern behandelte.

[3] S. überhaupt meine (gegen W. Israels und H. Weingartens Versuch einer völligen Mythisierung des Hilarion gerichtete) Abhdlg.: „Hilarion von Gaza. Eine Rettung“, in den Neuen Jahrbb. f. deutsche



Mehreres Wertvolle wurde dem von alters her bekannten Nachrichtenmaterial durch die Peregrinatio Silviae ad loca sancta hinzugefügt; denn diese während der Jahre 385—388 von der wissbegierigen Abendländerin heimgesuchten „heiligen Stätten“ begreifen ausser den altüblichen biblisch-historischen Wallfahrtszielen auch eine Anzahl damals berühmter und gern besuchter Einsiedlerstätten und Klöster in sich.

In Bezug auf das eigentlich Asketische zeigt der etwas später durch dieselben Gebiete gereiste Postumianus, dessen Reiseerinnerungen Sulpicius Severus — natürlich in freier Benutzung — dem ersten seiner Dialoge einverleibt hat — ein regeres Interesse als die mehr dem Liturgischen ihre Aufmerksamkeit zuwendende Silvia. Doch ist das uns zu gewinnende Material, soweit es Neues und Eigentümliches bietet, mässigen Umfangs. Mit zum Wichtigsten gehört, was hier (Kap. 4) über Hieronymus, den gelehrten bethlemitischen Einsiedler und Nacheiferer Hilarions, mitgeteilt wird.

Viel reichhaltiger sind Cassians hieher gehörige Schriften, insbesondere das Werk über das Cönobitenleben, wovon später, in dem die Anfänge der abendländischen Mönchsgeschichte behandelnden Abschnitte, noch einlässlicher Gebrauch zu machen sein wird. Historisch erzählend verbreitet sich dieser Schriftsteller nur gelegentlich über die uns beschäftigenden Stoffe. Er ist in erster Linie Moralschriftsteller; am Biographischen, überhaupt am geschichtlichen Werden und Sichentwickeln der behandelten Gegenstände haftet sein Interesse nur in geringem Maasse. Dagegen lässt er uns tiefe Blicke thun in den Geist der ägyptischen „Väter“, unter welchen er längere Zeit geweilt hat. Wir erfahren vor allem durch ihn Näheres über die geistliche Denk- und Anschauungsweise derselben, über ihre Gebetssitten, ihre sittlichen Gefahren und Kämpfe, ihre Stellung zu den wichtigsten Angelegenheiten des christlichen Gewissens und Heilsbewusstseins. Kurz, es ist vorwiegend die innere, weniger die äussere Seite der bis auf seine Zeiten reichenden Mönchsgeschichte, die aus seinen Mitteilungen Gewinn zieht. — Was speziell die als Belehrungen erteilende Redner in seinen Collationen eingeführten Väter, wie Moses, Paphnutius, Daniel, Serapion etc. betrifft, so dürfen dieselben wohl sämtlich als geschichtliche Persönlichkeiten gelten,[1] und zwar der Mehrheit nach als solche, mit denen er irgendwelche direkte Berührungen gehabt hat. Aber man

---

Theol. III, 146—178. Zu den daselbst hervorgehoben direkten Zeugnissen für die Geschichtlichkeit Hilarions (namentlich Epiphanius und Sozom.) könnte eventuell ein in der jüngst durch Bedjan bekannt gemachten syr. Vita des Mâr Awgîn (Eugenius) enthaltenes Schreiben des Kaiser Konstantius, worin neben Antonius und diesem Eugenius der h. Hilarion als dritter Hauptheiliger des Ostens gefeiert wird, hinzugefügt werden. Doch lässt der geschichtl. Gehalt dieser Vita und damit die Authentie dieses Kaiserbriefs sich anfechten; vgl. u. II, 4a.

[1] Vgl. das von mir hierüber in m Monographie „Das Lehrstück von den sieben Hauptsünden“ (Bibl. u. kirchenhist. Studien III), S. 24 Bemerkte.

erfährt doch nur wenig über ihre Lebensumstände oder individuelle Lehr- und Denkart. Der Verfasser wird, nach Art älterer wie neuerer Dialog-Schriftsteller überhaupt, sich mancher Freiheiten bei ihrer Einführung bedient und sie mehr nur zu idealen Trägern der Lehren und Paränesen, die er ihnen in den Mund legt, gestempelt haben.

Gleichfalls vorwiegend nur für die innere Geschichte des Mönchswesens in unsrem Zeitraum, weniger für die äusseren Vorgänge, wirft das Buch „Verba Seniorum s. Rufini h. eremiticae liber alter" Gewinn ab — eine zwar späte und in manchen Partien stark apokryphen Charakter tragende, aber doch auch einzelnes Wertvolle umschliessende Kompilation.

Inbetreff der einstweilen nur teilweise auf dem Wege des Übersetzens aus dem Syrischen, Arabischen, Koptischen etc. für uns zugänglich gewordenen orientalischen Mönchgeschichtsquellen wird im allgemeinen zu urteilen sein, dass ihnen ein nur sekundärer Geschichtswert zukommt, da die meisten von ihnen aus verhältnismässig später Zeit stammen dürften. Was oben (§ 1) über die koptischen und arabischen Pachomius-Legenden, sowie dann über den koptischen Palladius bemerkt worden, darf wohl auf die ganze Literatur ähnlicher Art erstreckt werden. Ächtes altes Überlieferungsgut mag, wie beim arabischen Pachomius, auch in manchen anderen dieser Texte enthalten sein; die Herausstellung desselben bleibt in den meisten Fällen erst künftiger orientalistischer und geschichtlicher Forschung vorbehalten. Besonders die Bedjansche Sammlung syrischer Martyrien und Heiligenleben fördert viel Dankenswertes zu Tage. Einzelne der in ihren Texten behandelten Heiligen treten als mehr oder weniger neue, bislang unbekannt gebliebene Glieder in den Umkreis unsres Wissens über die Heroen der morgenländisch-christlichen Asketik ein.[1]

**II. Die Schauplätze und das Personal.** — 1. Ägypten bleibt, auch nachdem mehrere starkbesetzte neue Gebiete in den asiatischen Nachbarlanden ihm zur Seite getreten, doch der Hauptsitz und -herd des mönchischen Lebens und Strebens während des 120jährigen Zeitraums, der uns hier beschäftigt. Es gilt weit und breit als das klassische Land der Askese, als der fruchtbare Nährboden, bei dessen „Vätern" man die wahre Philosophie, das Leben der ächten Gottesfreunde vor allem zu lernen habe.[2] — Zu den unter Antonius' und Pachomius' Einflusse zum ursprünglichen Verbreitungsbezirk cönobitischer Institutionen gewordnen oberen und mittleren Nilgegenden traten noch zu Lebzeiten jener beiden mehrere unterägyptische Herde für ebendieselben hinzu. So zunächst:

[1] So in dem jüngst veröffentlichten V. Bande (1895) ein vorher ganz unbekannter heiliger Malchus (Malki) von Klysma, Neffe des unten näher zu erwähnenden Mâr Awgîn (Eugenius), des wahrscheinlich frühesten Überbringers ägyptischer Mönchssitten nach Nordsyrien und Mesopotamien.

[2] Es ist bedeutsam, dass Cassian in seinen Kollationen nur ägyptische Väter als Sprecher auftreten lässt; desgleichen in seinem andern Hauptwerke hauptsächlich nur auf ägyptische Vorbilder verweist, obschon er lange auch in Palästina gelebt hatte und als Verehrer des Chrysostomus ohne Zweifel auch vom syrischen Mönchtum Kunde besass.



a) Nitria, das Natrongebirge des nordwestlichen Ägypten, südlich vom Mareotis-See gelegen, einflussreich geworden als Wohnstätte der für Origenes begeisterten und zeitweilig als origenistische Ketzer verfolgten Nitrier, die hier, angeblich fünf Tausend an der Zahl, in 50 Klöstern (Lauren) und zahlreichen Einsiedeleien wohnten (Ruf. 21; Pall. 7 und 69; Soz. I, 14 etc.). Ihr Stifter Amun (Ammon) oder Ammonius, der erste und älteste der unter diesem Namen berühmt gewordenen Ägypter, war noch Zeitgenosse des Antonius und Pachomius, aber nur Nacheiferer, nicht eigentlicher Schüler derselben. Er lebte, vom Geist der Askese ergriffen, mit seiner verlobten Braut, die ihm zustimmte, in blosser Scheinehe. Zuerst wohnte er noch 18 Jahre mit ihr zusammen, dann aber trennten sie sich, so dass er während der letzten 22 Jahre seines im ganzen 40jährigen Asketenlebens als Abt inmitten seiner nitrischen Mönche lebte und die als Einsiedlerin zurückgelassene Gattin nur noch zweimal im Jahre sah. Als er, nach Vollbringung auch von vielerlei Wunderthaten, zur ewigen Ruhe einging, soll der hl. Antonius (wie auch Athanas. in dessen Vita, c. 32 erzählt) dies im Geiste erschaut und den ihn umgebenden Mönchen begeistert verkündigt haben. — Unter den teils neben ihm teils nach ihm zu Ruhm gelangten Führern der nitrischen Mönche sind noch hervorzuheben: Kronios oder Kronion (angeblich 110 Jahre alt geworden, Ruf. 25; Soz. VI, 30, 1), Origenes der Antoniusschüler (Ruf. 26; Soz. ebd.), Arsisius und Serapion (Soz. ebd.; Pallad. 7), Didymus, der 90 Jahre lang einsam Wohnende (verschieden vom alexandrin. blinden Katecheten, s. Ruf. 24; Sokr. IV, 23, 17; Soz. l. c.). Ferner als Angehörige einer jüngeren Generation: die vier

„langen Brüder“ (Dioskur, Ammonius, Eusebius, Euthymius), sowie der schon mehrfach erwähnte Evagrius Pontikus (Ruf. 27; Pall. 86; Sokr. IV, 23 34—72; Soz. VI, 30, 6—11).— Während der Komplex dieser nitrischen Asketen zwar wegen seiner strengen Disziplin und der feierlichen Gestalt seiner Gottesdienste zu beträchtlichem Ruhm gelangte, zugleich aber wegen seines Origenismus den strengkirchlichen Kreisen verdächtig blieb,[1] hielt eine an ihn angrenzende und mit ihm rivalisierende Mönchsgenossenschaft eine antiorigenistisch rechtgläubige Richtung ein. Es sind dies:

b) die sketischen Mönche, d. h. die Bewohner der an das nitrische Gebirge anstossenden, gleichfalls südöstlich von Alexandria gelegenen Wüste Sketis (Σκῆτις). Ihr Gründer Makarius der Ältere oder der Ägypter — so benannt wegen seiner national-ägyptischen Herkunft und zum Unterschiede vom Alexandriner gleichen Namens — hatte zu den unmittelbaren Schülern des hl. Antonius gehört, sich ungefähr dreissigjährig dem Einsiedlerleben ergeben und stand, nachdem er mit 40 Jahren die Priesterweihe erhalten, ein volles halbes Jahrhundert lang in rüstiger Frische aber auch Strenge (als „Knabengreis“, *παιδαριογέρων*) an der Spitze der in grosser Zahl um ihn gescharten Mönche und Eremiten. Er gehört, gleich Evagrius, zu den verhältnismässig wenigen Helden des ältesten Asketentums, die sich auch schriftstellerisch hervorthaten. Den Namen des „Grossen“ scheint ihm mehr fast noch die Beliebtheit seiner zahlreichen mystischen Traktate und Homilien, als seine Wundergabe verschafft zu haben. Doch wissen die Biographen auch von dieser letzteren staunenerregende Dinge zu melden (Ruf. 28; Pall. 19. 20; Sokr. IV, 23, 30 f; Soz. III, 14). — Mit ihm wetteifert in Bezug auf diesen doppelten Ruhm, jedoch ohne ihn zu erreichen, der ihn um etwa ein Jahrzehnt überlebende Makarius der Jüngere aus Alexandria (genannt „der Städter“, ὁ *Πολιτικός*), den die Berichterstatter mit ihm zusammenzustellen pflegen,

[1] Hieronymus erzählt (contr. Rufin. II, 22) über sein einstiges Verweilen bei den Mönchen Nitrias (im Jahre 385/386): er habe „hinter den lobsingenden Chören dieser heiligen Stadt (oppidum Domini) doch auch schon „versteckte Nattern“, d. h. das Gift der origenistischen Ketzerei, wahrgenommen“.



aber mehrfach auch mit ihm zusammenwerfen und unklar vermischen. — Andere namhafte Sketier, über welche insbesondere Sozomenos (VI, 29, 10 ff.) und Palladius (13. 14. 17. 21—23. 29. 30. 37) uns Angaben hinterlassen haben, sind: Benjamin, der Bewirker vieler Heilungswunder trotz seines eignen langen und schweren Leidens an Wassersucht; ein (dritter) Makarius, genannt „der Junge“ (ὁ νέος), welcher infolge eines halb unschuldig verübten Totschlags, wie einst Mose zum Wüstenbewohner geworden war; Moses der Äthiope, ein vom wilden Gewerbe eines Räuberhauptmanns zu klösterlicher Askese Bekehrter; Paulus von Pherme, der Gebetskünstler (vgl. unten); Pior, der aus Liebe zur Einsamkeit seinen Verwandten Entflohene und jegliche Rückkehr zu ihnen schroff Verweigernde, etc. Zu schriftstellerischer Bedeutung gelangte Vertreter dieser Gruppe sind noch der Eremit Markus (Pall. 20; Soz. VI, 29, 11), über welchen jüngst J. Kunze in mehrseitig lehrreicher Untersuchung gehandelt hat,[1] sowie der südpalästinische Judensohn und spätere cyprische Bischof Epiphanius (Soz. VI, 32, 2 ff.).

c) Eine dritte Gruppe unterägyptischer Mönche begreift die an mehreren Orten des Nildelta oder der Augustamnis Wohnenden, über welche uns hauptsächlich nur Sozomenos und Cassian reichliche Nachrichten gegeben haben. So der unweit Alexandria in einer Höhle hausende Dorotheus aus Theben (Soz. VI, 29, 4; vgl. Pall. 2); die in Diolkos lebenden Piammon (al. Ammonas) und Johannes (Soz. VI, 29, 7 vgl. Pall. 72 f. und Cass. Coll. 18 und 19); Pinuphius, der durch seine selbstverleugnende Demut ausgezeichnete Abt und Priester in Panephysis (Cass. Inst. coen. IV, 30 ff; Coll. 20); Archebios, zuerst Abt in Diolkos, später Bischof von Panephysis (Cass. Inst. V, 37; Coll. 11, 2). Ferner die ebendieser Bischofstadt angehörigen Väter Chäremon, Nesteros und Joseph, welche Cassian im mittleren Hauptteil seines Kollationenwerks (Coll. 11—17) redend einführt.[2] — Auch

[1] Vgl. unten, S. 231, Nr. 1.

[2] Nach Petschenig (Opp. J. Cassiani, t. I, Praef. p. VI ff.) hätten auch die Sprecher Coll. 21—24: Theonas und Abraham, als Augustamniker (aus der Nähe von Diolkos) zu gelten. Allein damit ist die St. Coll. 20, 11 nicht zu vereinbaren, wo diese beiden vielmehr

das interessante Kleeblatt Melanas, Dionysos und Solon zu Rhinokorura an der äussersten Ostgrenze dieses Deltagebiets (Soz. VI, 31) gehört hierher; desgleichen Abt Isidorus, der durch seinen ungemein gehalt- und lehrreichen Briefwechsel berühmt gewordene Vorsteher eines Klosters bei Pelusium, dessen Wirken sich bis in die Zeiten der christologischen Lehrkämpfe zwischen Cyrill und den Nestorianern hinein erstreckt (Evagr. h. e. I, 15).

d) Palästina, wozu wir hier den s. g. Negeb oder die peträisch-arabischen Landschaften der Sinai-Halbinsel mitrechnen, kann während des hier uns beschäftigenden Zeitraums noch nicht so dicht mit Klöstern besetzt gewesen sein, wie später, in nachchalcedonensischer Zeit. Immerhin macht bereits Sozomenos — selbst ein Palästinenser und Sprössling einer durch den Gazäischen Einsiedler Hilarion zum Christentum bekehrten südpalästinischen Familie (ansässig zu Bethelia, unweit Gaza), — uns mit einigen namhaften Mönchsheiligen seiner Heimatgegend bekannt. In Bestätigung dessen, was sowohl Epiphanius wie Hieronymus über jenen Heiligen von Gaza als frühesten Lehrer und Förderer einsiedlerischer Lebenssitte auf palästinischem Boden berichten (vgl. oben), führt seine Kirchengeschichte (VI, 32) uns eine ganze Gruppe von Hilarion-Schülern vor. Den Epiphanius, als berühmtest gewordenes Glied dieser Gruppe, stellt er voran. Neben demselben nennt er Hilarions treuen Gefährten Hesychas — ohne Zweifel den nämlichen, der in Hieronymus' Vit. Hil. Hesychius heisst und der als Begleiter des Gazäischen Heiligen auch während dessen späterer Reisen ausserhalb Palästinas, in Sizilien, Dalmatien und Cypern, erscheint. Weiterhin werden genannt die vier dicht bei Bethelia lebenden Einsiedler Salamanes, Physkon, Malachion und Krispos; dann der unweit von da hausende Ammonios, sowie die beiden Eremiten von Gerar: Silvanus und Zacharias. — Wichtige Ergänzungen hierzu bietet dann der Schlussteil der Hist.

einer Gegend näher bei der Wüste Skete zugewiesen werden. Theonas scheint mit dem bei Rufin H. mon. c. 6 geschilderten wunderthätigen und gelehrten (sowohl des Kopt. und Griech., wie auch des Latein. mächtigen) Theo, der unweit Oxyrhynchos hauste, eine und dieselbe Person zu sein.



Lausiaca in seinen auf Palästina bezüglichen Notizen. Es sind zunächst die durch die reichen Römerinnen Melania (die Ältere und die Jüngere) und Paula zu Jerusalem, Bethlehem und in deren Umgegend gegründeten Niederlassungen abendländischer Asketen beiderlei Geschlechts, über die hier gehandelt wird (Kap. 117—129). Die Berichte sind freilich lückenhaft und bedürfen sehr der erläuternden und ergänzenden Herbeiziehung noch anderer Quellen. So ist für die jüngere Melania die unlängst bekannt gewordene Vita dieser Heiligen zu vergleichen, worin über ihre Gründung zahlreicher Frauenklöster, sowie über ihren Gehilfen Gerontios, den Vorsteher der von ihr errichteten Mannsklöster, Näheres mitgeteilt ist.[1] Desgleichen für Paula und deren Freund Hieronymus (*Ἱερώνυμός τις Δάλματα*, wie ihn der ihm feindselige Origenist Palladius c. 125 nennt) teils das aus dessen eignen Schriften zu Entnehmende teils die bewundernde Notiz bei Sulpic. Severus über den gelehrten Einsiedler und unermüdlichen Vorkämpfer der katholisch-christlichen Sache, welcher „totus semper in lectione, totus in libris est, non die non nocte requiescit, aut legit aliquid semper aut scribit" (Dial. I, 4). Andere — durch Palladius allein uns übermittelte — Nachrichten über Palästinas ältere Mönchsgeschichte betreffen: die Eremiten Gaddana und Elias am unteren Jordan, von welchen ersterer stets obdachlos unter freiem Himmel lebt, letzterer als gastfreier Höhlenbewohner, der einst mit zwei Broten 20 bei ihm eingekehrte Gäste satt macht und von einem dritten übrig gebliebenen dann noch 25 Tage lang lebt (s. Kap. 111), den kappadokischen Höhleneinsiedler Elpidius (Kap. 107), die Ölberg-Mönche Innocentius und Adolius in Jerusalem (bei deren ersterem Palladius drei Jahre lang als Gast und Schüler weilte (K. 103 f.), den früher in Oberägypten gewesenen, dann zu Poimenion bei Bethlehem lebenden Posidonius (bei welchem Pall. gleichfalls längere Zeit zubrachte, s. K. 77—82), den frommen Diakon Jubinus, späteren Bischof von Askalon (K. 143), u. s. f.

[1] S. die Vit. Melaniae junioris in d. Anal. Boll. t. VIII, p. 19 ff. und vgl. Usener, D. hl. Theodosius (Lpz. 1890), S. 196 ff.

3. Kleinasien. In engem Zusammenhange mit den eben erwähnten Nachrichten über palästinische Asketen gedenkt der Verfasser der Lausischen Geschichte einer Anzahl seiner kleinasiatischen Landsleute, zumeist aus Kappadokien und Galatien, die entweder wie er selbst zeitweilig im heiligen Lande ein der Andacht und Busse geweihtes Leben führten, um dann die betreffende Praxis im Heimatlande weiter zu führen, oder ganz nur im letzteren lebten. Zu den ersteren gehörten der schon genannte Elpidius samt seinen Genossen: dem Brüderpaare Aenesius und Eustathius, sowie dem zuerst als mehrjähriger Inclusus in einem Grabmal lebenden, später in der Heimat Bischof gewordenen Sisinnius (K. 107--109); desgl. jener als starker Heros im Fasten berühmte Adolius vom Ölbergkloster, der aus Pauli Vaterstadt Tarsus stammte (K. 104); der auf dem gleichen Gebiete zu Ruhm gelangte Priester Philoromus, den seine ausgedehnten frommen Wallfahrten wie nach Rom und Alexandria, so zu zweien Malen auch nach Jerusalem führten (K. 113). Von der zweiten Art waren: der wenigstens gelegentlich, nämlich als Freund und Gönner des ebengenannten Philoromus, in dem langen Asketenkatalog des Palladius zur Erwähnung gelangte Bischof Basilius d. Gr. von Neucäsarea — über den wir unten im anderen Zusamenhang zu handeln haben werden; sodann eine Gruppe frommer ancyranischer Christen, wie Eleemon, wie der frühere Comes Severianus und seine wohlthätige Gemahlin Bosphoria, desgl. die Witwe Magna, (s. K. 114. 115. 135). Auch der mildthätige Greis Bisarion, der alles was er besass. zuletzt sogar sein Evangelienbuch, an notleidende Arme verschenkte (K. 116). scheint zu diesen Asketen der galatischen Hauptstadt gehört zu haben. — Dass der berühmte mystische Schriftsteller und Sinai-Mönch Nilus († ca. 430) galatischer Abkunft war und, nach glänzender staatsmännischer Laufbahn in Konstantinopel, seine Zuwendung zum Einsiedlerleben wohl auch unter Einwirkung dieses ancyranischen Kreises vollzog, lässt sich, wenn nicht bestimmt erweisen, doch wahrscheinlich machen. Noch ein anderer auf schriftstellerischem Felde zu Ruhm gelangter Mönch, der Eremit Markus († nach 431), hat gleich seinem jüngeren Freunde und Berufsgenossen



Nikolaus zeitweilig eben diesem Kreise angehört.[1] — In dem langen Asketenverzeichnisse bei Sozomenos weisen wenigstens zwei Namen, die beiden letzten unter ungefähr 80 (VI. 34, 8. 9), auf den hier in Rede stehenden kleinasiatischen Schauplatz hin: Leontios von Ancyra, zuletzt Bischof in dieser Stadt (um 400—410), und Prapidios, kappadokischer Landbischof und zeitweiliger Vorsteher der grossen BasiliasStiftung bei Cäsarea.

4. Syrien, hier in dem umfassenden Sinne genommen, wonach es das nördliche Mesopotamien und Osrhoene mit begreift, ist unter den ausserägyptischen Gebieten der älteren orientalischen Mönchsgeschichte das einzige, das mit Ägypten zu wetteifern vermag, in Hinsicht sowohl auf das frühe Hervortreten seiner asketisch-monastischen Bewegung, wie auf Hervorbringung einer beträchtlichen Zahl eifriger Vertreter und Förderer dieser Bewegung. Ein Zurückreichen auch der syrischen Mönchs-Anfänge schon bis ins 1. Viertel des 4. Jahrhunderts ergibt sich aus dem früher (S. 183) von uns über Aphraates und die „Bundesbrüder" Ausgeführten. Und dafür, dass bis gegen die Mitte des 5. Jahrhunderts auf diesem weiten Schauplatze bereits ein mächtiger Chor berühmter Träger des asketischen Ringens und Strebens hervorgetreten war, zeugt nicht nur der „Philotheos" des Theodoret (s. o.). sondern auch Sozomenos. in dessen Registern nächst Ägyptens Mönchsvätern diejenigen Syriens am stärksten vertreten erscheinen.[2] — Eine Zerlegung des ganzen Gebiets in mehrere engere Bezirke erscheint auch hier wieder ratsam. Die Sozomenos'sche Darstellung (VI, 33 und 34) gibt dazu die nötige Anleitung. Sie beginnt ihre Aufzählung syrischer Heroen der Askese nicht etwa mit den südlicheren, an den ägyptisch-palästinischen Schauplatz zunächst angrenzenden, sondern auf diejenigen Palästinas lässt sie, mittels eines mächtigen Sprunges gen Nordosten. zunächst folgen

a) die Einsiedler und Mönche Mesopotamiens. Unter

---

[1] Vgl. wegen der ancyranischen Beziehungen beider. des Nilus wie des Markus, die den letzteren betreffende Monogr. von J. Kunze, Leipz. 1895, S. 61 ff.

[2] Über den relativ bedeutenden, jedenfalls selbständigen Wert dieser Partie der Sozomenosschen Mönchskataloge s. meinen „Evagr. Pontikus", S. 99.

ihnen wird zunächst die Gruppe der Boskoi oder „Grasesser“ in den Bergen um Nisibis, südlich vom Oberlauf des Tigris hervorgehoben, eine Neunzahl in strengster Weltverachtung und Fleischeszähmung lebender asketischer „Philosophen“, als deren erster Batthäus, als letzter Heliodorus „der Greis“ genannt wird. Ferner in dem weiter nach Westen gelegenen Karrhä: die Bischöfe Bitos (Zeitgenosse des Kaisers Konstantius) und Protogenes, sowie der Incluse Eusebius. Drittens in der Gegend von Phadane — angeblich der Stätte, wo Jakob und Rahel einst am Brunnen zusammentrafen — das Asketenkleeblatt Aones, Gaddanas und Azizos. Betreffs des ersten dieser drei meldet Sozomenos (VI, 33, 4), er gelte als „derjenige, der die einsiedlerische und strenge Lebensweise bei den Syrern zuerst bethätigt habe, gleichwie Antonius bei den Ägyptern“. — Man vermisst unter diesen Angaben über mesopotamische Mönchsväter besonders zwei berühmte Namen, welche sonstiger alter Überlieferung zufolge unter den frühesten Anpflanzern mönchischer Sitte in der nördlicheren Euphratregion sich befunden haben sollen. Zunächst den von Theodoret an der Spitze der Heiligen seiner Hist. religiosa behandelten Jakob von Nisibis, berühmten Wunderthäter und asketischen Schriftsteller, angeblichen Verwandten des Armenierapostels Gregors d. Erleuchters, auch Teilnehmer am Konzil von Nicäa (?), gestorben ca. 350. Sodann den nur aus syrischen Quellen bekannten Zeitgenossen und Freund dieses nisibenischen Bischofs, Mâr Awgîn (= Eugenios), den ersten Überbringer ägyptisch-cönobitischer Traditionen aus den Pachomiusklöstern nach Mesopotamien († 363).[1]

[1] Dass Jakob — trotz seines glänzenden Rufs als wunderthätiger „Moses Mesopotamiens“ (vgl. Theodoret) sowie als überaus strenger Büsser, der auch nach Übernahme des Bischofsamts als Mönch zu leben fortfuhr — von Soz. in dem obigen Zusammenhange übergangen wurde, kann möglicherweise auf seinem Bischofscharakter beruhen. Auffallender bleibt das Schweigen unsres Historikers über „Awgîn den Ägypter“, von welchem eine schon von Barhebräus (Chron. I, col. 86) und Assemani (Bibl. Or. III, 1, 147; 2, 862) gekannte, jüngst durch P. Bedjan (Acta martt. III, 376—480) veröffentlichte syrische Vita ein interessantes, neben vielem Legendarischen wohl auch einiges Historische bietendes Bild zeichnet. Ursprünglich ein von der Insel Klysma (bei Suez) stammender Perlenfischer im Roten Meere — so wird hier erzählt — sei derselbe in das Pachomiuskloster zu Tabenna eingetreten und habe hier eine Zeitlang in der bescheidenen Dienst-



b) Von den Mönchsvätern Edessas oder Osrhoene's nennt Soz. an erster Stelle den heil. Julianos, ohne Zweifel denselben berühmten Asketen und Wunderthäter (zur Zeit Kaiser Julians des Abtrünnigen — welcher infolge der Gebete dieses seines christlichen Namensvetters und Gegners sein Leben im Kriege wieder die Parther verloren haben soll), den Theodorets „Philotheos“ als einen Hauptheiligen der früheren syr. Mönchsgeschichte neben Jakob v. Nisibis aufführt und der einmal auch von Hieronymus (Ep. 58 ad Paulin. c. 5) neben Paulus von Theben, Antonius, Hilarion und Makarius als einer der inchoatores vitae monasticae genannt wird. Ferner wird selbstverständlich Ephräm unter den asketischen Berühmtheiten dieser Landschaft genannt (vgl. Pall. Laus. 101); ausserdem die minder bekannten Barses und Eulogios (VI, 34, 1).

stellung eines Bäckers ausgeharrt, bis das Wunder seines Unversehrtbleibens in der Glut des Backofens seine höhere Gebetskraft offenbar machte. Dann sei er an der Spitze einer Schar von 70 Mönchen aus Ägypten gen Mesopotamien gezogen. Hier habe er am Berge Izlâ, südlich von Nisibis, ein Höhlenkloster gestiftet, das unter seiner Leitung bald, durch weiteren Zuzug von Asketen aus Ägypten und anderwärtsher, auf 350 Insassen angewachsen sei. In Gemeinschaft mit seinem Freunde und bischöflichen Beschützer Jakob von Nisibis habe er in der Folge weitere Wunder gewirkt, u. a. auch durch eine Vision demselben zum Auffinden einer kostbaren Reliquie, nämlich einer Planke von der Arche Noahs (ausgegraben mit Beihilfe eines Engels auf dem Berge Kardô), verholfen — zum Danke wofür der Bischof ihm aus einem Teil dieser Planke ein Holzkreuz für seine Zelle habe anfertigen lassen. Noch nach Jakobs Tode habe Awgîn sowohl vor dem christlichen Kaiser Jovianus wie vor dem Perserkönig Sapor staunenswerte Proben seiner Weissagungs- und Wundergabe abgelegt und auf Grund davon die Förderung dieser Herrscher für sein klostergründendes Wirken erlangt. Kurz vor seinem Tode (der nicht lange nach 363 erfolgt zu sein scheint) habe er nicht weniger als 72 mönchische Sendboten auf Einmal behufs Vornahme von Klosterstiftungen — dabei auch seine beiden Schwestern Mârt Thekla und Mârt Stratonika — entsendet. — Dass Sozomenos diesen in der syrischen Tradition hochgefeierten Mönchsvater, wie es scheint den ersten Apostel des Cönobitismus auf mesopotamischem Boden, nicht kennt, fällt bei der sonstigen Reichhaltigkeit seiner gerade auf Nisibis und Umgebung bezüglichen Angaben in der That auf. Sollte hinter dem rätselhaft klingenden und sonst unbezeugten Namen Ἀώνης sich das syr. Awgîn verbergen? Freilich fehlt bei demselben die Beziehung auf Ägypten als seine Heimat und auf Pachomius als seinen Lehrer. Oder ist die Awgîn-Legende eben nur Legende, ein blosser Roman ohne jeden historischen Gehalt? Dem stimmen die Syrologen doch nicht bei; vgl. Duval in der R. crit. 1892, Nr. 48, p. 367; auch Budge, Book of Gov. I, p. CXXV ff. u. a.

c) Fürs eigentliche oder cis-euphratensische Syrien ist die Liste bei Soz. (VI, 34, 2 ff.) eine unvollständige. Sie zählt nur einige Celebritäten des südlicheren Syrien (Cölesyrien) auf, wie Valentinos von Emesa, Valentin von Arethusa, Theodoros, Marosas, Bassos, Bassones und Paulos von Talmissos. In Bezug auf die nördlicheren Distrikte, namentlich die Kyrrhestika (vgl. oben, S. 221), hat das von Theodoret, gebotene Register ergänzend einzugreifen, auf dessen wichtigere Angaben, namentlich die den ältesten Styliten Symeon betreffenden, wir unten näher eingehen werden.

III. **Die Leistungen.** Wie sich dies seit Einführung des cönobitischen Prinzips von selbst versteht, tritt überall ein Unterschied zwischen strenger lebenden und mit leichterer Askese sich begnügenden Vertretern des Mönchsstandes hervor. Die Askese der Cönobiten ist die leichtere und massvollere, die der Einsiedler die rigorosere, vielfach bis zu krankhaften und heidnischartigen Excessen sich steigernde.

1. Für die Cönobiten gelten im allgemeinen ähnliche Satzungen als Lebensnorm, wie die in der Pachomiusregel enthaltenen — selbstverständlich mit Ausschluss des spezifisch Ägyptischen, wie namentlich der alphabetischen Klasseneinteilung. Demnach enthält sich der orientalische Mönch, welchem der eben durchmusterten Länder er auch angehöre, allen Fleischessens und Weintrinkens sowie jeder Art von Verkehr mit Weibern. Seine Kleidung beschränkt sich auf die bekannten 4—5 Stücke (Rock mit Gürtel, Mantel, Kapuze, Sandalen). Seine tägliche Beschäftigung teilt sich zwischen Hand-, Küchen- oder Gartenarbeit einerseits und zwischen Gottesdiensten, sieben im Ganzen, nämlich vier während des Tags zu haltenden und drei nächtlichen andererseits. Für die Quadragesima und ähnliche besondere Fastenzeiten ist den Mönchen ein strengeres Fasten vorgeschrieben als den Christen insgemein. — Die Wohnungsverhältnisse sind höchst einfach und ärmlich, mehr auf Herstellung eines strengen Abschlusses vom Weltverkehr als auf Gewährung irgend welcher Bequemlichkeit berechnet. Aber mag nun jene Pachomische Einrichtung des Zusammenwohnens von Zweien oder Dreien in einem Raume beibehalten bleiben,



oder mag jedem Klosterbruder sein besonderes Zellchen oder Hüttchen (κελλίον, cellula, tugurium) zugewiesen sein: ein schützendes Obdach, samt Ruhestätte behufs nächtlicher Erquickung der Kräfte, ist doch auf jeden Fall vorhanden. Die nach dem (ursprünglich wohl nur ägyptischen) Schema der Laura konstruierten Klöster des Südens mit ihren lose neben einander gelegenen und der gemeinsamen Umfriedigung meist entbehrenden kleinen Wohnungen oder Kellien gewährten dies Obdach ebensowohl, wie die syrisch-mesopotamischen „Mandrai“, bei welchen schon der Name auf einen nach aussen fest abgeschlossenen Komplex mönchischer Siedelungen hinweist (oben, S. 186, Nr. 1). — Sogar die Einrichtung, wonach ausser dem umgebenden Wall (dieser besonders auch zur Abwehr wilder Wüstentiere notwendigen Schutzmassregel) ein gegen Überfälle von Räubern Sicherheit gewährender Turm mit der Klosteranlage in Verbindung steht, dürfte ziemlich hohen Alters sein. Seit dem 5. Jahrhundert ist sie mehrfach bezeugt. Während des 6. und 7. Jahrhunderts wird ein unweit des Jordan gelegenes, wohl ausnahmsweise stark befestigtes „Kloster der Türme“ öfters erwähnt (Mosch. Prat., c. 5—9; c. 40).[1]

2. Anders die Einsiedler (Eremiten) oder die „Mönche“ in des Wortes ursprünglicher und engerer Bedeutung. Sie zerfallen betreffs der Art ihres Wohnens in die beiden Kategorien der dem Kloster oder Klosterbezirke selbst angehörigen Inclusi (Reclusi, ἔγκλειστοι), und der entfernter von da an wüsten Örtern lebenden eigentlichen Eremiten oder Anachoreten. Der Abstand der einsamen Zellen dieser letzteren vom zugehörigen Kloster war oft ein beträchtlicher. Die wasserarme Wüste Scithium (vgl. Σκιαθίς bei Ptol. Geogr. VI, 35), wo der Nitrier Makarius der Jüngere als Einsiedler hauste, war von den Klöstern Nitrias eine volle Tagereise entfernt (Ruf. H. mon. 29). Der Ort Kellia, in welchem Evagrius Pontikus am Schlusse seines Wanderlebens sein Hüttlein aufschlug, um unter harten Kasteiungen ein

[1] Über die Anfänge des klösterlichen Bauwesens vgl. Vict. Schultze, Archäol. der altchristl. Kunst (München 1895) S. 112 f. Daselbst auch Angaben über die einschlägige ältere Literatur.

einsames Büsser- aber auch Schriftstellerleben zu führen, war von den Klöstern der sketischen Mönche 70 Stadien, also nahezu zwei geographische Meilen, entfernt (Soz. VI, 31; Pall. 86). Ganz ohne Beziehung zu einem grösseren Cönobion, also völlig ungesellig, leben ausserdem nicht wenige Asketen der oben betrachteten Länder. So Hilarion bei Gaza und einige seiner palästinischen Nachahmer; so die Mehrzahl der von Theodoret beschriebenen Nordsyrer, u. s. f. — War mit dem Aufenthalte an derartig einsam gelegenen Wohnorten eine nicht geringe Gefahr des Beraubt- oder Erschlagenwerdens durch Räuberhorden oder des Zugrundegehens durch Hunger oder Frost bei ungünstiger Jahreszeit verbunden, so fiel das für die in näher gelegenen Einsiedeleien oder gar im Klosterbezirk selbst Lebenden allerdings fort. Aber ein Leben voll härtester Entsagung, und nicht selten verbunden mit selbsterwählten Peinigungen besonderer Art, führten auch diese Kloster-Inclusen. Auf sie pflegten die minder streng lebenden Vorgesetzten und Klostergenossen wohl mit Stolz als auf ihre Virtuosen in der Kunst der Abtötung hinzublicken. Desgleichen war vor allem wohl ihnen die Aufmerksamkeit jener von Kloster zu Kloster ziehenden Wanderer zugekehrt, die wie Melania und Rufin, Paula und Hieronymus, Silvia, Postumian, Cassian, Palladius etc. uns so manche wertvolle Nachricht über dies alles vermittelt haben. Was die Stigmatisierten, die ein beständiges Fasten- und Andachtsleben führenden Visionäre und Visionärinnen, die Vollbringer von Wunderkuren oder sonstigen Mirakeln für erbauungsbedürftige Pilger im modernen Katholizismus waren oder noch sind, eben dies boten die in Rede stehenden Heroen des Einsiedlerlebens ihren frommen Zeitgenossen dar: eine Augenweide fürs geistliche Bedürfnis, ein „Schauspiel für Welt, Engel und Menschen" (1. Kor. 4, 9).

Versucht man es, die charakteristischen Formen und Methoden des Sichkasteiens dieser Vorkämpfer der grossen Kunst altchristlicher Asketik sich näher zu vergegenwärtigen, so gewinnt man unschwer Parallelen zu fast sämtlichen Kraftproben des Büsserlebens, die der Überblick über die betreffenden Erscheinungen des Heidentums, insbesondere des



indischen, uns kennen lehrte. Kein Hauptgebiet, sei es der sinnlichen sei es der geistigen Askese, geht leer aus, wenn man die Quellenschriftsteller in Bezug auf solche einzelne Züge und Exempel absucht. Wir stellen einige Belege im folgenden zusammen, selbstverständlich mit all der Reserve, die gegenüber den hier behandelten Gebieten überhaupt in kritischer Hinsicht geboten erscheint.

a) Im Punkt der diätetischen Askese gehören hierher vor allen jene „Omophagen" oder Verabscheuer gekochter Speisen, die entweder während langer Zeiträume oder für ihre ganze Lebensdauer nur von Gras, Kräutern, Baumfrüchten, rohen Getreidekörnern und dgl. leben. So Jakob von Nisibis (Thdrt. c. 7), die Boskoi bei Sozom. (oben, S. 232), die ägyptischen Omophagen bei Cassian (Inst. IV, 22), mehrere der von Palladius Geschilderten wie Ammonius (Laus. 12), Evagrius (ebd. 86), etc. Ähnlich die Krithophagen, welche wie jener Makedonios (Thdrt. c. 13) nur von in Wasser eingeweichter Gerste, oder wie Eusebius (ebd. 18) von entsprechend präparierten Bohnen oder Kichererbsen leben; vgl. die Linsen-Esserin Domnina (ebd. 30). Ähnlich ferner die eigentlichen Hungerkünstler des Altertums, die wie Markianos in der Chalkis-Wüste nach dem Grundsatze: „Nur ein stetes Darben ist wirkliches Fasten" leben und demgemäss die quadragesimale Fastendiät, d. h. das Ungegessenbleiben bis zum Abend oder nur einmalig tägliche Essen, durchs ganze Jahr erstrecken (Thdrt. c. 3), oder wie Symeon Stylites der Ältere (zu Telanissos, bevor er seine Säule bestieg) und wie die Beröenserinnen Marana und Kyra bald Jesu 40tägiges, bald Daniels dreiwöchentliches Fasten nachahmen (ebd. 26 und 29), oder, wie einige Heroen der H. Lausiaca, das ganze Jahr hindurch nur an bestimmten Wochentagen etwas Speise zu sich nehmen (so Adolius [c. 104] nur alle zwei Tage, ja in der Passionszeit nur alle fünf Tage; so Elpidius [c. 106], welcher 25 Jahre hindurch nur an Samstagen und Sonntagen ass); oder wie der fromme Johannes (bei Rufin c. 15; vgl. Pall. 61) eine Reihe von Jahren hindurch nur von der Eucharistie leben, u. s. f.

b) Ihre Strenge in der Sexual-Askese können diese

ohnehin ganz von aller Welt abgesperrt lebenden Büsser selbstverständlich nur durch innerliches Ankämpfen wieder etwaige Regungen geschlechtlicher Lust, oder, wie es in der Mönchssprache lautet, wider den Dämon der Hurerei, bethätigen. Charakteristische Äusserungen der hierauf bezüglichen Kampfesstimmung werden in reichlicher Zahl berichtet. Apelles verscheucht den in Gestalt eines schönen Weibes ihm nahenden Teufel, indem er ihm ein glühend gemachtes Eisen ins Gesicht stösst (Ruf. c. 15). Evagrius meidet, weit hinausgehend über die Abstinenz von Wein und geistigen Getränken, sogar möglichst alles Wassertrinken und warnt seine Schüler vor dem Genuss von Wasser, weil dasselbe „majores phantasias generat et largiora daemonibus receptacula praebet“ (Ruf. 27). Derselbe Asket sprang einst, als der Dämon der Unkeuschheit ihn reizte und peinigte, bei winterlicher Jahreszeit in einen Brunnen, worin er zur Kühlung seiner Glut eine ganze Nacht zubrachte (Pall. 86). Er befolgte hierin das Beispiel seines Lehrers, des sketischen Makarius, welcher einst, als der nämliche spiritus fornicationis ihm lästig fiel, sechs Monate hindurch nackt in einer Sumpfgegend seiner Wüste sich aufhielt, bis die Stechmücken seinen Körper fast zur Unkenntlichkeit entstellt hatten und man den einem über und über verschwollenen Aussätzigen Gleichenden nur an seiner Stimme wieder zu erkennen vermochte (ebd. 20). Auch von einem der vier langen Brüder Nitrias — demselben Ammonios der, um der Bischofswürde zu entgehen, sich ein Ohr mit der Scheere abschnitt — wird Ähnliches gemeldet. Er soll bei Regungen unkeuscher Begierde sich selbst bald an diesem bald an jenem Gliede verbrannt haben, so dass er mit Brandmalen über und über bedeckt war (ebd. 12). — Der nächste Abschnitt wird uns noch gewaltthätigere Proben solchen Ankämpfens wider die Geschlechtslust vorführen. Hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass auch jenes schroffe Zerreissen selbst der engsten Familienbande, wovon der Pachomiusjünger Theodor uns ein erstes Beispiel darbot, mit der hier uns beschäftigenden Gruppe von Phänomenen unmittelbar zusammenhängt. Der pseudoklementinische Kanon: vor einem Weibe sei zu fliehen „wie vor einer



Schlange“ (S. 179) wird treulichst befolgt. Einer der Altväter Cassians, Paulus mit Namen, ergreift beim Anblick einer Frau plötzlich die Flucht, als würde er von einem Löwen verfolgt (Coll. VII, 26). Sogar die eigne Schwester weigern sich manche zu sehen, wie jener Pior, den nach wiederholter Weigerung endlich ein Befehl des vorgesetzten Bischofs zu einer Zusammenkunft mit der sehnlichst ihn zu sehen Begehrenden nötigt — er kürzt aber den Besuch bei ihr möglichst ab, betritt nicht einmal ihr Haus, sondern stellt sich nur ihr auf der Thürschwelle zu kurzer Betrachtung vor; dann kehrt er eiligst in seine einsame Zelle zurück (Pall. 87; Soz. VI, 29, 26 ff.). Sogar in Legenden wie der von dem keuschen Abte Thomas, dessen Gebeine auch noch im Grabe keine weibliche Leiche neben sich dulden (Mosch. Prat. 88), verkörpert sich diese ans Lächerliche grenzende Weiberfurcht und Weiberflucht; desgleichen in von Geschlecht zu Geschlecht sich vererbenden Lieblingssprüchen, wie dem Gleichnis vom Salz, das bei Berührung mit Wasser eben so sicher sich auflöse und zerschmelze, wie der in die Nähe eines Weibes kommende Mönch (ebd. 217), oder wie die Cassiansche Sentenz: „omnimodis monachum fugere debere mulieres et episcopos“ (Inst. XI, 17). Schon früher als Cassian hatte Hieronymus ähnliche Kraftsprüche in Kurs gesetzt, namentlich in den an Heliodor und an die Eustochium gerichteten Mahnschreiben.[1] Die abendländische Mönchs- und Askese-Geschichte wird uns daher mit weiteren hieher gehörigen Beispielen in entsprechender Zahl bekannt machen.

c) Die Askese des häuslichen Lebens wird nicht

[1] Vor allen berühmt geworden ist, was er Ersterem schreibt (Ep. 14 ad Heliod, c. 2): „Licet parvulus ex collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera, quibus te nutrierat, mater ostendat, licet in limine pater jaceat: per calcatum perge patrem, siccis oculis ad vexillum crucis evola!“ Wie hier aus dem Heilandsworte Matth. 12, 50 höchst bedenkliche hyperasketische Konsequenzen gezogen sind, so wird anderwärts das Bild vom 30-, 60- und 100fältigen Fruchttragen Matth. 13, 23 aufs Bedenklichste missbraucht und missdeutet, mittels Beziehung des 30fältigen Tragens auf den Ehestand, des 60fältigen auf den Wittwenstand und des 100fältigen auf die Virginität. Vgl. auch Ep. 22 ad Eustoch. c. 20: „Laudo nuptias, laudo mihi conjugium, sed quia mihi virgines generant. Lego de spinis rosam, de terra aurum, de concha margaritam“, etc.

minder angelegentlich kultiviert, und zwar in mehrerlei Formen. Zunächst

*α*) als Bekämpfung des Schlafbedürfnisses mit verschiedenen Mitteln. Makarius d. Gr. nimmt sich einst vor, dasselbe völlig zu überwinden, und bringt zu diesem Ende zwanzig Tage und Nächte völlig obdachlos im Stehen zu, bis ihm endlich das Hirn vertrocknet und das Übermaass der erschöpften Kräfte den Schlaf aufnötigt (Pall. 20). Dorotheus sucht mittels unablässigen Arbeitens den Schlaf zu vertreiben; bei Tage trägt er Steine zum Bau von Zellen für sich oder für Andere zusammen, bei Nacht flicht er Palmstricke u. dgl. (ebd. 2; Soz. VI, 29, 4). Der zur Gruppe jener Boskoi bei Nisibis gehörige Heliodoros gesellt zu wochenlangem Fasten das Zubringen zahlreicher Nächte ohne Schlaf hinzu (Soz. V. 34, 3). — Auch das Schlafen in möglichst unbequemer Lage oder auf nacktem Boden gehört hierher. Letzterer Brauch, die Chamäeunie (χαμαιευνία), war zumal origenistisch gerichteten Asketen, wie den um und in Nitria sich Sammelnden, durch das Vorbild ihres Theologenideals Origenes (Eus. KG. VI, 2) sanktioniert und empfohlen. Er begegnet daher auch im 4. und 5. Jahrhundert vielfach, und nicht bloss bei Nitriern oder sonst in Ägypten, sondern auch anderwärts. Wie Julian der Abtrünnige, als er in Alexandria war, „schmutzige und abergläubige“ christliche Fanatiker auf umgefallenen Obelisken im Freien ihr Nachtlager halten sah und sich darob tüchtig ärgerte,[1] so wird das Schlafen auf blosser Erde auch von Hilarion berichtet (Hieron., V. Hil. 5), von Hieronymus selbst (Ep. 22 ad Eust. 7), von Jakob v. Nisibis (Thdrt. 1); desgleichen von nicht wenigen Frauen, wie von des Nazianzeners Gregor Schwester Gorgonia, von der zur Nonne in Bethlehem gewordenen Römerin Paula u. s. f.[2] Als Mittel zur asketischen Besiegung des Schlafes dienen ausserdem allnächtliches Schriftstudium oder Lesen erbaulicher Bücher (vgl. die gelehrte Pilgerin Silvia bei Pall. 143;

[1] Vgl. Fabricius, Bibl. gr. VI, p. XLI.

[2] Greg. Naz. Or. 11 (bei Schilderung der Büssungen jener seiner Schwester). Hieron. Epitaphium Paulae (Ep. 108), c. 15: „Mollia, etiam in gravissima febre, lectuli strata non habuit, sed super durissimam humum, stratis ciliciolis, quiescebat.“



desgl. Hieronymus, laut Sulp. Severus' Bericht, u. s. f.), stehendes Beten während der ganzen Nacht (wie der Äthiopier Moses solches sechs volle Jahre hindurch geübt haben soll, Soz. VI, 29; Pall. 22); beständiges Beten und Kniebeugungen (vgl. unten); auch wohl unausgesetzte geistliche Gespräche — wie sie jener Abt Machetes bei Cassian ganze Nächte durch ohne Anwandlung von Schlaf zu führen wusste, während derselbe freilich bei schlechtem weltlichen Gerede sofort einschlief (Inst. coenob. V, 29).

*β*) Die Obdachlosigkeit oder der Aufenthalt unter möglichst elendem Obdach sind weitere hieher gehörige Übungen. Was Makarius eine Reihe von Tagen durchzuführen suchte: das Stehen unter freiem Himmel behufs Ertragung der Sonnenhitze am Tage und der nächtlichen Kälte nach des Erzvaters Jakob Vorbild (Gen. 31, 40), das suchte jene Klasse von Büssern, die man Subdivales (Ὑπαίθριοι) nannte, beständig zu leisten. Der klassische Boden für diese Praxis ist Nordsyrien, näher Theodorets Diözese und überhaupt die Kyrrhestika. Der auf einem Berggipfel nahe bei Kyros meist ganz obdachlos lebende Maro erscheint als Hauptvorbild; nachgeahmt wird derselbe durch „Jakob den Grossen“ (auf einer Bergspitze 30 Stadien von Kyros), durch Thalassius, den frommen Freund und Wohlthäter bettelnder Blinden,[1] durch Johannes, Antiochos und Antoninus (s. überhaupt Theodoret c. 16; 21, 22, 23). Selbst einige Frauen, wie Marana, Kyra, Domnina nennt der sie bewundernde Bischof als Nachahmerinnen derselben Sitte (Theod. 29, 30).[2] — Bei Einigen dieser Subdivalen tritt noch das Eingeschlossensein in enge Hüttlein, Lattenverschläge oder nach oben offene Ummauerungen hinzu, dieselben verbinden also mit dem beständigen Verweilen im Freien doch das Leben von Inclusen. So ausser der eben schon genannten Marana und ihrer Genossin

[1] Vgl. Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit, I, 321.

[2] Als Beispiel solcher Subdivalen aus südlicheren Ländern seien hier genannt Makarius der Junge in Skete, welcher nach Pall. 17 und Soz. VI, 29, 13 drei Jahre hindurch als αἴθριος, ohne jegliches Obdach gelebt haben soll; auch der wunderthätige Abt Gaddana, der (nach Pall. 110) irgendwo im Ostjordanland seine ganze Lebenszeit so zubrachte.

Kyra auch der auf einem Bergrücken, eingeschlossen in einem nach oben offenen Steinwall, hausende Eusebios (Theod. 18); so Baradatus und Thaleläus, die in elenden niedrigen Bretterverschlägen Kauernden, unfähig sich aufrecht zu stellen (ebd. 27, 28). Anderwärts und viel häufiger tritt dieses Inclusen- oder Klausnertum in der wenigstens etwas bequemeren Gestalt des Wohnens in kleinen Häuschen oder Zellen auf, welche doch einige Bewegung im Innern verstatten. So bei Hilarion v. Gaza; bei mehreren der von Theodoret gefeierten Athleten (Akepsimos, Salamanes, Maris, Asklepios) bei Einigen in der H. Lausiaca (K. 18 Nathanael; K. 36 Dorotheos von Athribe) u. s. f. — Das Hausen in Höhlen nach Troglodytenart ist im Grunde nur eine besondere Weise dieses Inclusenlebens. Denn nur selten haust eine Mehrzahl von Asketen in den dicht bei einander gelegenen Höhlen oder Felslöchern eines Berges, also doch mehr oder weniger gesellig; so die Mönchsschar des h. Pithyrion, eines Antoniusschülers, auf einem Berge am Nil (vielleicht dem heutigen Dschebel el Ataka (Ruf. 13; Pall. 74).[1] In der Regel sind es eigentliche Einsiedler, die sich Höhlen zur Wohnung erkoren haben, wie Dorotheus von Thebä (Pall. 2), wie zeitweilig auch Makarius d. Gr. (ebd. 19), wie Salomon und seine vier Nachbarklausner (ebd. 96—100), wie Elpidius, Eusthathius, Elias (ebd. 106, 108, 111), die von Theodoret beschriebenen Julianus Sabbas und Symeon d. Ältere (Theod. 2, 6), oder wie die in Gräbern hausenden Petrus und Zeno bei ebendemselben (K. 9 u. 12; vgl. ähnliche Grabeinsiedler bei Pall. 5 u. 109). — Eine eigentümliche, besonders raffiniert ausgedachte Weise des Sichkasteiens in Bezug auf Wohnungsverhältnisse bildet endlich das Säulenstehen, das, als erst später zu weiterer Verbreitung gelangte Form, uns im nächsten Abschnitte beschäftigen wird.

γ) Beim Übergang zur Aufzählung der hauptsächlichen Formen der Bekleidungs-Askese ist zunächst die interessante Thatsache zu konstatieren, dass eine Askese des

[1] Vgl. wegen der Lage dieses Pithyrion-Bergklosters als mit dem Dsch. Ataka wahrscheinlich zusammenfallend: Amélineau, De hist. Laus., p. 47.



Entkleidetseins oder völligen Nacktgehens dem altchristlichen Monachismus im Ganzen fremd bleibt. Es mag das mit der Strenge der bei ihm im allgemeinen betreffs geschlechtlicher Dinge herrschenden Grundsätze zusammenhängen und demgemäss einen nicht unwichtigen Gegensatz zwischen christlicher und heidnischer (bes. indischer) Askese andeuten. Einzelne Beispiele von völligem Entblösstbleiben von Kleiderschutz werden immerhin überliefert. So jener Eremit am Sinai, der nach Postumianus (bei Sulp. Sev. Dial. I, 11) volle 50 Jahre mit nichts anderem als seinen eigenen Haaren bedeckt in menschenscheuer Einsamkeit gelebt haben soll; so der ägyptische Eremit Onuphrius, der seinem Biographen Paphnutius gleichfalls nur mit seinem natürlichen Haarwuchs umhüllt und ausserdem mit einem Blattgürtel um die Hüften entgegentrat und seit siebzig Jahren in dieser Weise gelebt zu haben bekannte (Vit. Onuphrii in Rosw., Vitae Patr. I, 212 M.); so ein unweit des Toten Meeres hausender nackter Büsser, über den Moschos (Prat. 159) berichtet. Es steht nicht gerade glänzend um die geschichtliche Bezeugung dieser oder ähnlicher Fälle.[1] Hat man sie in der That als historisch verbürgt zu nehmen, so bleibt ihre sehr geringe Zahl jedenfalls bemerkenswert. Etwelche, wenn auch minimale Bekleidung war sicher auch für die nicht cönobitisch lebenden altchristlichen Asketen immer üblich.

An mancherlei Schroffheiten und Seltsamkeiten fehlt es freilich auch auf diesem Gebiete nicht. Bald sind es eiserne Ketten oder schwere ins Fleisch einschneidende Eisenringe, womit die Büsser oder gar auch die Büsserinnen sich belasten — so bei Thdrt. ausser jenen schon erwähnten obdachlos lebenden Beröenserinnen Marana und Kyra [c. 29] u. a. Eusebius, Theodosius, Romanus (c. 4. 10. 11). Bald werden schwere Holzlasten geschleppt, wie durch jenen Polychronius, der sich mit dem beständigen Herumtragen einer

[1] Betreffs jenes Sinai-Einsiedlers bei S. Severus ist zu beachten, dass Postumian denselben nicht etwa selbst gesehen, sondern nur über ihn gehört zu haben behauptet! — Eine ganze legendenhafte Quelle ohne Geschichtswert ist die Vita jenes römischen Makarius (Acta SS., t. X Oct., p. 563 ff.), welche gleichfalls von völliger Nacktheit eines Einsiedlers berichtet.

dicken Eichenwurzel plagte (Thdrt. 24). Die dürftige Beschaffenheit beider, der Körper- wie der Fussbekleidung gibt den Leib des einsamen Büssers, zumal wenn er bei gottesdienstlichen Übungen sich still zu verhalten hat, um so leichter den Angriffen schmerzhafter oder gar gefährlicher Tierbisse preis, und das standhafte Erdulden auch solcher Zufälle gehört mit zu den Aufgaben christlicher Athletik. Thalassius (bei Thdrt. 22) lässt einst von einer Giftschlange sich mehr als zehn Bisse nach einander zufügen und verweigert dann obendrein die Anwendung schmerzlindernder Heilmittel. Elpidius wird während nächtlichen Psalmensingens in seiner Höhlenzelle bei Jericho von einem Skorpion in den Fuss gestochen, erträgt aber den wütenden Schmerz mit Gelassenheit, ohne die Übung seiner Andacht zu unterbrechen (Pall. 106), u. s. f. So steigern sich die Austeritäten im Gebiet der äusseren Körperhaltung und des häuslichen Lebens gelegentlich bis zu förmlicher Körpermisshandlung oder zu trotziger Herausforderung lebensmordender Mächte — alles dies im Streben nach dem mehr neuplatonisch- oder stoischheidnischen als christlichen Ideal einer völligen Apathie und stumpfen Empfindungslosigkeit.

d) Ins Gebiet der gottesdienstlichen Askese wurde bereits durch das bisher Mitgeteilte mehrfach eingegriffen. Die Übungen massvollerer und diskreterer Art sind auch hier wieder beim klösterlich geregelten Mönchtum zu finden; das Ausschweifen in ungesund hyperasketische und phantastische Extreme bleibt den Einsiedlern überlassen. So zunächst

*α*) im Punkt der Gebets-Askese. Das Excentrische und mechanisch-Äusserliche der in dieser Hinsicht vielfach bethätigten Bestrebungen erhellt aus den öfter vorkommenden Angaben über eifrige Beter, welche eine bestimmte möglichst grosse Zahl von Gebeten innerhalb kurzer Frist verrichten. Über den jüngeren Makarius wird, als Beweis seiner Virtuosität auf diesem Gebiete, berichtet, er habe während sechs Jahrzehnten Tag für Tag seine 100 Gebete verrichtet (Pall. 24). Der ältere Makarius pflegte, beim Zurücklegen des Wegs nach der einsamen (durch unterirdischen Gang mit seiner Zelle verbundenen) Höhle, in die er öfters entwich, jedesmal 24 Gebete zu sprechen, ebensoviele dann während des Rückwegs (Pall. 19). Der Äthiopier Moses, jener einstige Räuberhauptmann (vgl. oben S. 227), verrichtete täglich 50 Gebete (Pall. 22; Soz. VI, 29, 16). Evagrius dagegen brachte es, gleich jenem Makarius Alexandrinus, zu 100 täglich (Pall. 86), Apollonius oder Apollos sogar zu 200, wovon die Hälfte bei Tag, die andere zur Nachtzeit gesprochen wurden (Ruf. 7; Pall. 52). Um seinem Ziele, beständig im Gebet zu verbleiben, möglichst nahe zu kommen, steigerte Abt Paulus auf dem Berge Ferme (*Φέρμη*) in der sketischen Wüste die tägliche Zahl seiner Gebete auf 300. Um von diesen fest formulierten Gebeten (*εὐχαὶ τετυπωμέναι*) keines zu vergessen, führte er 300 Steinchen bei sich im Busen, mittels deren einzelnen Herauswerfens er die Summe abzählte (Pall. 23; Soz. VI, 19, 21). In dieser Übung, dem ältesten Beispiel eines Betens nach Rosenkranzweise innerhalb der christlichen Geschichte, soll jedoch Paulus durch eine benachbarte Jungfrau weit übertroffen worden sein, da diese, obschon starke Fasterin (sie ass nur je am fünften Tage etwas), täglich 700 Gebete oder Gebetlein verrichtete. Ob sie dies nach ähnlicher Methode des Abzählens vollbrachte oder sich etwelcher sonstigen Hilfe bediente, wird nicht angegeben (Pall. 24) — Gleichfalls unter die Kategorie dieses „viele Worte Machens" (Matth. 6, 7) oder battologischen Betens fällt es, wenn Abt Isaac bei Cassian (Coll. X, 10) das immerwährende Wiederholen eines biblischen Gebetsspruchs empfiehlt, etwa des Davidischen: „Deus, in adjutorium meum intende; Domine, ad adjuvandum me festina" (Ps. 70, 2, Vulg.), oder auch des noch kürzeren: „Herr, dein Wille geschehe", welchen Makarius seinen Schülern zu entsprechendem Gebrauche anzuraten pflegte.

*β*) Das betende oder singende Hersagen von Psalmen bildet eine zweite Hauptweise asketischer Andachtsübung. Wie es schon in der Pachomiusregel zu den hervortretenderen Momenten gehört hatte, so geht es in die Praxis aller Gruppen ägyptischer wie ausserägyptischer Mönche und Einsiedler über. Dies allerdings mit einer so beträchtlichen

Zahl von Abweichungen der Bräuche im Einzelnen, dass bereits Cassian klagen musste, es gebe betreffs der Zahl und Art der gottesdienstlich abzusingenden Psalmen „fast so viele verschiedene Regeln als Klöster und Zellen“ (Inst. coen. II. 2). Zwar galt eine Zwölfzahl in stehender Haltung zu recitierender Psalmen von altersher als das göttlich Bestimmte und Normale. Ein Engel — erzählt Cassian ebd. (II, 5) — sei einst einer psalmodierenden Versammlung ägyptischer Väter erschienen, habe 12 Psalmen vorgesungen und sei nach dem Halleluja, womit der zwölfte schloss, wieder verschwunden. Aber die Wirkung dieses „durch Engeldienst vermittelten“ Gesetzes kann doch nur eine sehr vorübergehende gewesen sein und höchstens einen Teil der ägyptischen Klöster und Einsiedlergruppen betroffen haben. Und doch bezieht sich die obige Klage Cassians (ca. 420) gerade auf diese vornehmlich! Dass aber auch anderwärts ein starkes Variieren der betreffenden Einrichtungen stattfand, zeigen u. a. die auf verschiedene Teile Syriens bezüglichen Angaben Theodorets. Das Gewöhnliche war hier wohl, dass jedesmal 15 Psalmen nacheinander stehend abgebetet wurden (vgl. den Edessener Julianus Sabbas. laut c. 2 der H. relig.); es gab aber auch Abweichungen davon (vgl. Publius in Zeugma, ebd. c. 5). Stehendes Psalmodieren war Regel; es kam jedoch in Verbindung damit, wie mit den Gebetsakten, auch die Sitte der Metanöen oder Kniebeugungen (μετανοῖαι, genuflexiones) vielfach in Übung. Dies besonders, wie es scheint, in Syrien, wo der Stylit Symeon zum Rufe besonderer Meisterschaft in dieser Praxis gelangte[1] und zahlreiche Nacheiferer fand. Wie denn diese Metanöen-Askese später in den Wettkämpfen monophysitischer und nestorianischer Asketen (vgl. unt., § 4) eine nicht unwichtige Rolle spielte.

Wegen des asketischen Gebrauchs der Schriftlektion auf das oben schon in anderem Zusammenhang mitgeteilte verweisend,[2] gedenken wir hier noch in Kürze

[1] Theodorets Diener will, unter der Säule dieses Heiligen stehend, bis zu 1244 Metanöen, die derselbe binnen kurzem vollbrachte, gezählt haben (H. relig. 26).

[2] Hier sei auch noch des Auswendiglernens grösserer



γ) der stillen Betrachtung (Kontemplation). Dieser Weise der Andachtsübung, die mit dem s. g. Herzensgebet (oratio mentalis, supernaturalis) wesentlich identisch ist, sieht man besonders die mystisch gerichteten Asketen sich befleissigen, welchen die äusserliche Weise des oftmaligen lauten Betens (der or. verbalis, vocalis) nicht genügt. Virtuosen in dieser Praxis hat man überhaupt nur im Kreise der Einsiedler und Reclusen zu suchen, nicht bei den cönobitisch lebenden und daher dem Zwang der sieben täglichen Horen sowie bestimmter Arbeitszeiten unterworfenen Mönche. Schon den hl. Antonius feiert die mönchische Überlieferung als einen Meister in dieser Kunst; er soll ganze Nächte hindurch im Gebet verharrt sein und, wenn dann die aufgehende Sonne ihn unterbrach, dieser unwillig zugerufen haben: „Warum, o Sonne, willst du mich durch dein Aufgehen von jenes höheren Lichtes Klarheit abziehen?“ (Cass. Coll. IX, 33). Der jüngere oder alexandrinische Makarius soll einst vier Tage lang nur an Gott gedacht haben; durch diesen gewaltigen Aufschwung und Erfolg seines Herzensgebetes versetzte er den Teufel in eine solche Wut, dass derselbe in Gestalt einer Feuerflamme in seiner Zelle erschien und diese in Brand zu stecken drohte (Pall. 20). Bis zu siebentägigem ununterbrochenen Verweilen seiner Gedanken bei Gott, soll der Einsiedler Theodoros es einst gebracht haben (Cass. Inst. V, 33). Ein ganzes Kloster voll solcher andächtigen Betrachter und unablässigen Beter leitete der fromme Isidoros in der Thebais. Nur zwei von den Insassen dieses streng abgeschlossenen Convents durften mit der

Schriftabschnitte und längerer Psalmen gedacht, wozu besonders Hieronymus seine asketische Umgebung eifrig ermahnte (Ep. 125 ad Rustic. c. 11: „Nunquam de manu et oculis tuis recedat liber; discatur Psalterium adverbum!“, vgl. ad Laetam c. 4; 108 ad Eustoch. c. 19 etc.), wodurch aber auch die Mönche anderer Gruppen und Kreise sich auszeichneten. Pallad. erzählt von einem Alexandriner Ero oder Hero (H. Laus. c. 32), der während er mit ihm den tüchtigen Tagemarsch (40 röm. Meilen) von Alexandria bis Skete zu Fusse zurücklegte, so gut wie nichts ass, wohl aber beständig lange Schriftstellen auswendig hersagte: zuerst 15 Psalmen, dann den Brief an die Hebräer, dann Stücke aus Jesaia, Jeremia, dem Ev. Lukas und den Proverbien. Darüber, dass gerade dieser Heros der Bibelkunde letztlich zum turpiter lapsus wurde, s. u., § 3.

Aussenwelt, mit vorbeireisenden Gästen, verkehren — alle übrigen blieben solchem Verkehre beharrlich entzogen, um ihrem steten Andachtsleben ohne jede Unterbrechung sich hingeben zu können (Ruf. 17; Pall. 71).

Als Annexa dieser Frömmigkeitsübung, in der man unschwer ein christliches Analogon zu früher betrachteten Erscheinungen beim Buddhismus, beim Neoplatonismus und bei den Therapeuten Philos erkennt, kommen besonders noch zwei Verhaltungsweisen in Betracht: die Schweigsamkeit und das Unterhalten eines beständigen Bussschmerzes.

δ) Das Verharren in beständigem Schweigen oder in absoluter Ruhe (ἡσυχία) wird als eine besondere Tugend an nicht wenigen Mönchsvätern gerühmt, besonders an ägyptischen wie jenem Theonas oder Theo, der 30 Jahre hindurch schweigend in seiner einsamen Zelle sass (Ruf. 6; Pall. 50), an Or oder Horos, der nur in dringenden Notfällen den Mund zum Reden aufthat (Ruf. 2; Pall. 9), an Benus oder Be, von welchem ähnliches berichtet wird (Ruf. 4; Pall. 49), an Pambos, dem beim Meditieren über den Psalter der Spruch Ps. 39, 2: „Ich habe mir vorgesetzt, ich will mich hüten, dass ich nicht sündige mit meiner Zunge" mit solcher Centnerschwere aufs Herz fiel, dass er für die Dauer seines Lebens zum tief ernsten Schweiger wurde (Sokr. h. c. IV, 23), etc. Die Praxis erlangt für die mönchische Überlieferung auch späterer Jahrhunderte eine solche Wichtigkeit, dass diesen älteren Vorbildern immer und immer wieder nachgelebt wird. Auch das 6. Jhdrt. erzeugt noch Heroen dieser hesychastischen Kunst wie den frommen Theodosius im Aeliotenkloster, der 30 Jahre schweigend in der Einöde zugebracht haben soll (Mosch. c. 67), und wie Johannes Silentiarius in der Sabaslaura († 558), welchem man sogar ein 37jähriges Schweigen nachrühmte.[1] Als so wichtig wird dasselbe, in Verbindung mit dem Verharren in tiefer Betrachtung, für das Verhalten des Mönchstands überhaupt erachtet, dass schon in der Justinianschen Gesetzgebung die

[1] Vgl. die Vit. J. Silentarii von Cyrillus Skythopolitanus (bei Surius Vitae SS. III, 297).



Namen φροντιστήρια oder auch ἡσυχαστήρια als gleichbedeutend mit „Klöster" gebraucht werden (Just., Novell. 5 und 133).

ε) Zwar nicht als allgemein und notwendig geübte, aber doch von Manchen bethätigte Praxis ist endlich das Verharren in stetem Bussschmerz oder das beständige Weinen über die Sünde — seis über das eigene frühere Sündenleben, seis über die sündige Welt überhaupt — zu nennen. Zacchäus, im tabennesiotischen Kloster des Pachomius, soll seine Sünde ein ganzes Jahr hindurch unter reichlichen Thränen betrauert haben (Vit. Pach. c. 52). Theodotus der Armenier, einer der von Theodoret gefeierten Athleten, weinte lange Jahre bei Tag und bei Nacht (H. rel. 5); ähnlich jene Incluse Domnina (ebd. 30), u. s. f. Diese Sitte kommt übrigens erst in einer späteren Epoche reichlicher in Aufnahme, und zwar, wie Kap. 4 dies zu zeigen haben wird, mit allmählicher Abstreifung ihres ernsten Busscharakters und sich umwandelnd in ein gefühlsweiches Charisma der Thränen.

c) Askese des praktisch-sozialen Lebens. Dass nach der Überfülle von Proben teils positiver teis negativer Asketik, die wir vorzuführen hatten und worin ein krankhaft weltflüchtiger und naturfeindlicher Geist in den mannichfaltigsten Formen sich ausprägt, auch von einer Aufnahme praktisch-humanitärer und sozial-ethischer Verrichtungen in das Ganze des asketischen Lebenssystems die Rede sein darf, berührt wohlthuend. Es wirkt doch in etwas versöhnend für protestantische Betrachter all dieser Dinge, wenn

α) auch eine Arbeitsaskese mit aufgenommmen erscheint in das Thun und Treiben dieser Tausende von begeisterten Jüngern der vita contemplativa, wenn die Zusammengehörigkeit des Schwesternpaares Maria und Martha doch nicht ganz ausser Acht gelassen wird,[1] wenn manche der rastlos bei Nacht und bei Tag betriebenen Verrichtungen doch nicht ganz unnütze Selbstquälereien sind, sondern im

[1] Vgl. das Sprüchlein des sinaitischen Abts Silvanus (in Nr. 55 der Verba seniorum [al. Rufin. Vit. Patr. l. II), bei Migne, t. 73, col. 768): „Ergo necessaria est Martha Mariae; propter Martham simul et Maria laudatur" — samt vielem ähnlichen ebendas.

Dienste christlicher Liebesarbeit geschehen! So die aufopfernde Art, wie jener äthiopische Moses (Pall. 22) nächtlicherweile die Wassergefässe seiner älteren und schwächeren Nachbarbrüder füllt; so die Thätigkeit der beiden spanischen Kaufmannssöhne Paësius und Isajas (ebd. 15 und 16), welche ihre ganze Habe und Arbeitskraft zu Nutz und Frommen Notleidender verwenden; so der mit ähnlicher Selbstverleugnung als freiwilliger Armenarzt praktizierende Apollonius (ebd. 14). So ferner die christliche Gastfreiheit, welche mehr oder weniger seitens aller Cönobien in Bezug auf vorüberziehende Wanderer geübt wird, z. B. auch in jenem sonst doch aufs Strengste nach aussen abgeschlossenen Isidoroskloster. So die grossartig betriebene Wohlthätigkeit des arsinoitischen Serapionsklosters, das die Überschüsse seiner Ernteerträge ausschliesslich für Zwecke der Armenpflege verwendet (Ruf. 18; Pall. 76).[1] — Unter den zahlreichen hierher gehörigen Mahnsprüchen frommer Väter ist keiner in gleichem Masse erquicklich und der evangelischen Wahrheit nahe kommend, als der jenes Lucius, welcher die hoffärtige Schwärmerei einiger Mönche, die das Handarbeiten wegen der angeblichen Notwendigkeit beständigen Gebets (unter Berufung auf 1. Thess. 5, 17) abwiesen, nach Gebühr zurechtweist. Er thut dies mit dem Hinweis darauf, dass Arbeit und Gebet notwendig zusammengehörten und dass eine durch Gebet geweihte Arbeit, deren Ertrag man soweit möglich den Armen zuwende, sich auch darin fruchtbringend erweise, dass sie den Wohlthätern Fürbitter bei Gott verschaffe, die sogar während des Essens und Schlafens jener für sie zu wirken fortführen.[2]

Minder wohlthuend berührt freilich, was man bei unseren Quellschriftstellern liest

β) über blinde Gehorsams-Askese, wie sie durch die Disziplin mancher Cönobien erfordert und seitens einzelner Büsser mit leidenschaftlicher Konsequenz bis zur Übertreibung ins Absurde und Lächerliche geübt wird. Bekanntes Hauptbeispiel hiefür ist Paulus der Einfältige, der Jünger des hl. Antonius, den dieser (nach Ruf. 31 und Pall. 28 — jedoch nicht nach der athanasian. Vita Antonii) Wasser aus einem Brunnen herbeischleppen und sofort wieder ausgiessen heisst, oder mit Arbeiten auf die Probe stellt wie: Wiederauftrennen von eben geflochtenen Körben und von eben genähten Kleidern, Ausschütten von Honig zur Erde und sofortiges Wiederaufschöpfen desselben, und dgl. Bei Sulpic. Severus (Dial. I, 12), Moschus (56. 92) und besonders bei Cassian (Inst. IV, 24 ff.) finden sich ähnliche Stücklein erzählt, beim letzteren sogar auch eine Probe vom Gehorchen in Bezug auf etwas geradezu Unsittliches.[1] — Dergleichen Anticipationen von jesuitischem Kadavergehorsam und sinnloser Willensertötung scheinen, sofern sie wirklich vorkamen, im Ganzen noch selten geblieben zu sein. Und ähnlich verhält es sich

γ) mit der übertriebenen Demuts-Askese, die in allerlei Formen allerdings auch schon hie und da hervortritt, zu ihren widrigsten und abstossendsten Äusserungen jedoch sich erst später entwickelt. Es kommen Beispiele vor, wo Asketen oder Asketinnen aus übermässiger Demut sich närrisch stellen und längere Zeit als Geistgestörte behandeln lassen — z. B. die letztlich durch den frommen Einsiedler Pitirum aus einer Art von Aschenbrödelrolle erlöste Sale in Tabennä (Pall. 41. 42); desgleichen einer Sage zufolge der hl. Ephräm von Edessa, der einer ihn bedrohenden Ordination zum Bischof entgangen sein soll, indem er sich, wie David vor dem Philisterkönig Achis, wahnsinnig stellte und kollerte.[2] Die Scheu vor dem Bischofsamt erzeugt mehrere unzweifelhaft historisch-thatsächliche Vorfälle ähnlicher Art, welche entweder lächerliche Auftritte herbeiführen

[1] Einiges andre hieher Gehörige hat Uhlhorn zusammengestellt: Chr. Liebesthätigkeit I, 329 f.

[2] Verba seniorum a. a. O., Nr. 212 (col. 807 M.).



[1] Der Mönch Mutius schickt sich, aus Gehorsam gegen seinen (ihn versuchenden) Abt dazu an, an seinem eignen Söhnlein, indem er es ins Wasser wirft, eine Art von Abraham (Gen. 22) zu werden; doch wird das Kind, aufgrund einer vom Abt getroffenen Veranstaltung sofort wieder herausgefischt und gerettet (Inst. IV, 27, 28 — vgl. die z. T. ähnliche Geschichte mit andersartigem Ausgang: Coll. II, 19).

[2] Vit. S. Ephraemi — vgl. Gelpke, Ephräm, in Pipers Ev. Jahrb. 1866, S. 94.

ähnlich jenen durch Weiberfurcht veranlassten (so bei Nilammon, dem Einsiedler unweit Pelusium, als Theophilus Alex. denselben zum Bischof ordinieren will, Soz. VIII, 19; bei Isaac, dem vor der Presbyterweihe nach Ägypten Entfliehenden, Verb. sen. nr. 22), oder, wie bei dem „langen Bruder“ Ammonios, mit einem Akt fanatisch-wahnwitziger Selbstverstümmelung enden (vgl. oben, S. 226). Häufiger indess wird derartiges doch erst in einer späteren Epoche, wo überhaupt ein grosser Teil der anfänglich noch einfacheren und relativ harmloseren Mönchssitten sich in zunehmender Üppigkeit entwickelt hatte und mehr und mehr zu pathologischen Zuständen entartet war.[1]

---

## § 3. Gefahren und Verirrungen des Mönchtums. Schwärmerische Mönchssekten des 4. und 5. Jahrhunderts.

Evagrius Pontikus, *Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν πρὸς Ἀνατόλιον*. Nilus Sinaita, *Περὶ τῶν ὀκτὼ πνευμάτων τῆς πονηρίας*. Joh. Cassianus, Collat. V: De octo principalibus vitiis, und: De institut. coenob. l. V—XII. Vgl. Zöckler, Das Lehrstück v. d. 7 Hauptsünden München (1893), S. 2—40, und Evagrius Pont., S. 23 ff. Auch daselbst S. 104 ff. im Anhang: Verdeutschung von Evagrius' grösserer Schrift über die acht Lastergedanken (nach der Berliner syr. Hds. Sachau 302) von F. Baethgen.

Epiphanius, Panar. haer. 58, 70, 75, 80. Sokr. und Sozom. (IV, 24) über Eustathius v. Sebaste. Acta conc. Gangrensis, b. Mansi II, 1095. Vgl. d. Artik. „Eustathiani“ in Smith und Wace, Dict. II. — Ferner was die Messalianer betrifft: Theodoret h. c. IV, 11; Isaac v. Ninive in A. Ma.: Nova Biblioth. Patrum VIII, 3, 156, vgl. J. Jacobi, Üb. die Euchiten, ZKG. IX, S. 507 ff.; Karapet ter Mkrttschian, D. Paulikianer etc., Leipzig 1893, S. 42 ff.

Vit. abbatis Alexandri in Act. SS. 15. Jan. c. 4 ff.; vgl. Evagr. h. e. III, 19; Nikephor. h. e. XV, 25; Art. „Acoemetae“ in Smith und Cheetham, Dict. of Chr. Antiquities, I.

[1] Vgl. übrigens auch schon für das Obige: Frz. Görres, Asketische Akte naiver Demut und Frömmigkeit, ZWTh. 1886, S. 331 ff.



Theodoret h. relig. c. 26 (Vit. Sym. Stylitae sen.), samt den auf die späteren Styliten bezüglichen Nachrichten bei Moschos (Prat. spirit., vgl. § 4), Evagr. Antioch., Eustathius von Thessalonich. etc., sowie in verschied. Heiligenleben der Acta SS. Vgl. die zusammenfassende Monographie von dem Neobollandisten Hippol. Delehaye, S. J., Les Stylites, Brüssel 1895.

In ungeschwächter Vollkraft bethätigte sich, wie wir gesehen, das asketische Streben des jugendlichen Mönchtums auf allen nur möglichen Gebieten. Aber eine Gemeinschaft von lauter Heiligen resultierte daraus dennoch nicht. Der sittlichen Gefahren, womit beide, die cönobitisch wie die einsiedlerisch lebenden Asketen zu ringen hatten und welchen gar manche von ihnen unterlagen, waren genau ebenso viele als der verschiedenen Gebiete ihres rastlosen Tugendstrebens. Man lernt diese Gefahren in geordneter Übersicht kennen, wenn man von den drei an der Spitze obiger Quellenschau genannten angesehenen Mönchsschriftstellern des anhebenden 5. Jahrhunderts sich über die acht „Geister der Bosheit“ oder „Lastergedanken“ belehren lässt.

Evagrius († ca. 401), Nilus († ca. 430), Cassianus († 435) führen uns in merkwürdig genauer Übereinstimmung ein Gemälde von diesen acht Lastergedanken vor, welches — aus unmittelbarer Lebenserfahrung gewonnen und durch das Zeugnis vieler Tausende bestätigt — zu erkennen gibt, dass jedem der Hauptgebiete, auf denen das asketische Streben sich bethätigte, eine bestimmte stetig wiederkehrende Art von Versuchungen bedrohend entgegenstand. Die Hauptgebiete des asketischen Ringens und Strebens, wie unser voriger Abschnitt sie vorführte, lassen sich unschwer als eine Achtzahl darstellen, welche mit der Fastenaskese als allgemeinster Grundvoraussetzung anhebt und in der Demutsaskese ihren krönenden Abschluss findet. Dieser vom Materiellen zum Geistlichen emporsteigenden Klimax mit den acht Stufen: 1. Fasten, 2. Keuschheit (Virginität), 3. Ärmlichkeit (in Bezug auf Obdach, Bekleidung etc.) 4. Wachsamkeit (Schlafbezwingung), 5. Gebetsausdauer, 6. andächtiger Aufschwung zu Gott (durch Herzensgebet), 7. Arbeitsgehorsam, 8. demütige Selbstverleugnung, entspricht die durch das Schema der acht Lastergedanken oder unsauberen Geister

dargestellte Stufenleiter e contrario, und zwar im Wesentlichen genau. Diese Stufenleiter, welche die vom Asketen neben- oder nacheinander zu bestehenden Angriffe auf sein Vollkommenheitsstreben in Gestalt von acht dämonischen Versuchungen (oder kurzerhand von acht Dämonen) aufzählt, lautet nach Evagrius: 1. Fresssucht (*γαστριμαργία*, gula), 2. Unkeuschheit (*πορνεία*, luxuria), 3. Geldgier (*φιλαργυρία*, avaritia), 4. Trübsinn (*λύπη*, tristitia), 5. Jähzorn (*ὀργή*, ira), 6. Schlaffheit oder Faulheit (*ἀκηδία*, acedia, auch pigritia), 7. Eitelkeit (*κενοδοξία*, vanitas), 8. stolzer Übermut (*ὑπερηφανία*, superbia), Nilus und Cassian bieten dasselbe Schema, nur mit der Einen Abweichung, das sie den Jähzorn (Nr. 5) dem Trübsinne (Nr. 4) vorangehen lassen.[1] Die Untersuchung darüber, welche der beiden Reihenbildungen die ursprünglichere sei, gehört nicht an diesen Ort; desgleichen müssen Mutmassungen über die Frage, ob vielleicht schon ein älterer als Evagrius (etwa dessen Lehrer, der sketische Makarius) das Schema zuerst aufgestellt habe, hier ausgeschlossen bleiben.[2] Worauf es uns hier allein ankommt, das ist der bemerkenswerte Parallelismus der beiden Reihen.

Wir haben, behufs Herstellung einer Achtzahl asketischer Hauptlebensgebiete, nur unwesentliche Zusammenziehungen aneinandergrenzender Momente zur Einheit vorgenommen und nur eine einzige Umstellung (bei Nr. 3 und 4) uns gestattet. Das auf solche Weise ersichtlich gemachte Korrespondieren der Reihen ist ein vollständiges. Erzwungen wird man es schwerlich nennen dürfen, denn betreffs aller charakteristischen Hauptpunkte besteht die Korrespondenz von vornherein, ohne dass Änderungen stattfinden müssten. Den für alles Weitere grundlegenden Übungen des Fastens tritt der Dämon der Fresssucht entgegen, dem Ringen und Kämpfen zur Unterdrückung der

[1] Nach ihnen lautet also die vox memorialis, wozu man die Anfangsbuchstaben des achtgliedrigen Lasterkatalogs (wenn man sich der lat. Namen gula, luxuria, avaritia u. s. f. bedient) zusammenfügen kann: Glaitavs, nach Evagrius dagegen Glatiavs. Vgl. „Lehrst. v. den 7 Haupts.", S. 28 ff.

[2] Näheres über dieses einstweilen ungelöste Problem s. a. a. O., S. 18—24.



Geschlechtslust der Geist der Hurerei, der Entsagung in Bezug auf häuslichen Besitz, Schmuck und bequeme Lebensführung der Geizteufel! Ganz ebenso klar und einwandfrei wie bei diesen drei ersten Punkten, tritt bei den jeweilig letzten Gliedern beider Reihen die Übereinstimmung zu Tage: das geduldige Ausharren in gehorsamer äusserer Pflichterfüllung (auch bei niederer Arbeit) sucht der Dämon der Eittelkeit zu stören, und die Siegespalme der Demut sucht dem unmittelbar nahe bei seinem Ziele angelangten geistlichen Ringer der Hochmutsteufel zu entreissen.

Aber auch betreffs jener Mittelgruppe, wo die Zeugen inbezug auf die Reihenfolge der einzelnen Momente ihres Lasterkatalogs variieren, findet ein bedeutsamer Parallelismus mit unsrem Schema asketischer Hauptfunktionen statt. Trübsinn, Zornwütigkeit, Akedie — sie alle drei stehen einem unausgesetzten, vom Geiste steter (auch in möglichster Schlafbewältigung sich äussernder) Wachsamkeit getragenen Gebets- und Andachtsleben feindselig entgegen. Am unmittelbarsten ersichtlich wird diese gegensätzliche Beziehung bei der Akedie. Sie ist das Gegenstück zur innerlichsten und gehobensten Gebetsandacht, die auf die höchste Anspannung bezw. Überspannung der betenden Seele folgende Abspannung. Vor dieser Todfeindin ernster, zum höchsten Ziele emporstrebender Kontemplationsandacht pflegen die Mönchsschriftsteller vorzugsweise angelegentlich und eindringlich zu warnen. Sie identifizieren sie mit dem „Mittagsdämon" des 91. Psalms (V. 6, nach LXX u. Vulg.), also jener schlimmen „Seuche, die um Mittag verderbet" (Luth.), und zwar deshalb, weil sie um die heisse Mittagszeit einige Stunden vor Ablauf der langen täglichen Fastenübung (*ἀσιτία*), die für gewöhnlich um 3 Uhr Nachmittags, bei strengstem Fasten um 6 Uhr ihr Ende erreicht, die Mönche am leichtesten überfalle. Gerade da also sei das Hereinbrechen dieses Akedie-Dämons am meisten zu befürchten, wo des geistlichen Streiters Andachtsleben sich zum höchsten Schwunge aufraffen soll, wo das Ziel des mystischen Einswerdens mit Gott durch Herzensgebet nahezu erstritten ist, wo Erlebnisse wie jenes des Petrus auf dem Söller zu Joppe in nächster Nähe winken!

Überwinde der Asket glücklich diese gefährliche Versuchung, so werde ein beseligender Gnadenlohn, bestehend in stillem Herzensfrieden und völliger Ruhe (ἡσυχία), um so gewisser und reichlicher ihm zuteil.[1] — Unserer modernen Denkweise und Lebenshaltung, zumal einer den Erfahrungen des religiösen Lebens grundsätzlich fernbleibenden, klingen solche und ähnliche Schilderungen gar fremdartig, und dennoch sind sie von treffender psychologischer Wahrheit. Sie gewähren tiefe Einblicke in den Kreis innerlicher Erlebnisse und Kämpfe der Mönche und Anachoreten, aus dem das hier in Rede stehende Schema erwachsen ist. Sie verhelfen uns dazu den gewaltigen Ernst dieser Kämpfe seiner tieferen geschichtlichen Bedeutung nach zu verstehen und die mancherlei Fehltritte, Verirrungen und Excesse, womit dieselben verbunden erscheinen, unter richtigem Gesichtspunkte zu würdigen.

An direkten Zeugnissen fürs Unterliegen Vieler in diesen Kämpfen fehlt es ja nicht. Wir verweisen, was schimpfliches Zufallgeraten einzelner Persönlichkeiten betrifft, zunächst auf Palladius, dessen H. Lausiaca mit anerkennenswerter Offenheit — ungeachtet ihrer panegyrischen Gesamttendenz — eine ganze Reihe von Fällen dieser Art vorführt. Hochmut und falsches Selbstvertrauen werden in der Regel ausdrücklich als die denselben zu Grunde liegende Hauptursache hervorgehoben. Den Ausgang der traurigen Nachbilder der Sündenfallsgeschichte bildet entweder schliessliche bussfertige Umkehr der in den Pfuhl der Hurerei Gefallenen — so bei jenem grossenBibelkenner Ero ausAlexandria (S. 247, Anm.), bei dem Einsiedler Stephanus unweit Marmarike (der beim Ertragen eines nicht ohne eigne Schuld erlangten bösartigen Geschwürs am Zeugungsgliede rühmliche Standhaftigkeit und zugleich Bussgesinnung bethätigt haben soll), bei einer nicht namentlich genannten Jungfrau (die nach dem Tode des mit ihrem Verführer erzeugten Kindleins ihr Leben unter strengen

[1] A. a. O., S. 25 f. Weiteres über das Laster der Akedie, den altchristlichen ungefähren Vorgänger dessen, was man gegenwärtig Pessimismus oder auch absoluten Skeptizismus nennt, s. in derselben Schrift, S. 31, 37, 60 ff. Vgl. Ducange s. *acedia (aceidia)*.



Büssungen zubrachte),[1] — oder hartnäckiges Beharren der Gefallenen auf ihrem Abwege (z. B. H. Laus. 35). Einige Male erweist der Sturz aus der durch unlautere Pseudoaskese erschwindelten Höhe sich als ein so tiefer, dass zur groben Fleischessünde auch noch Abfall vom Glauben und antichristliches Lästern sich hinzugesellt. So bei dem misratenen Makariusschüler Valens, der vom Hochmutsteufel verführt den ihm leibhaftig erschienenen Antichrist anbetet und hierauf seinen Klosterbrüdern erklärt: er bedürfe, da er Christum selber geschaut habe, nun keiner Kommunion mehr“ etc. (Laus. 31). Desgleichen bei Ptolemäus, dessen geistliche Laufbahn mit einem Leben als heimlicher Fresser und Trunkenbold, sowie mit dem schauerlichen nihilistischen Wahnbekenntnis: „omnia casu fieri“ endigt (ebd. 33).

Mehr als diese Verirrungen Einzelner, wovon leicht noch ein längeres Register hier gegeben werden könnte, interessieren uns die Fälle, wo ganze Gruppen oder gar grössere Genossenschaften auf mehr oder weniger entschieden unsittliche, oder doch auf anti-asketische Wege sich begeben.

Zwar von mönchischen Vereinsbildungen zum Betrieb unzüchtiger Ausschweifungen — wiederaufgelebten gnostischen Antitakten also, oder auch Vorläufern der Adamiten des späteren Mittelalters — meldet die ältere Mönchsgeschichte nichts. Wenn man hie und da jene Boskoi des Sozomenos als Repräsentanten einer solchen Entartung aufgefasst hat, so ist denselben gewiss Unrecht geschehen; denn nicht einmal von einem Nacktgehen dieser nisibenischen Einsiedler steht in dem betr. Berichte (Soz. VI, 33) etwas zu lesen, geschweige denn von unsittlichen Exzessen derselben. Rühmt doch der Kirchenhistoriker, der nur ihre omophage Diät und ihr obdachloses Leben als auffallend hervorhebt, ausdrücklich von ihnen, dass ihr beständiges Singen und Beten zur Ehre Gottes sowie „gemäss kirchlicher Satzung“ (κατὰ θεσμὸν ἐκκλησίας) geschehen sei. Diese kleine mesopotamische Gruppe von Eremiten, wie es scheint nur neun an der Zahl, (vgl. S. 232

[1] Über Ero oder Eron (syr. Aaron): Pall. Laus. 32; über Stephanus: ebd. 30 (sowie nochmals 95); über die ungenannt gefallene Jungfrau: ebd. 140.

u. 237) hat also aus der Reihe krankhafter Sektenbildungen des Mönchtums jedenfalls auszuscheiden. Anders steht es mit den Sarabaitae Cassians (Coll. XVIII, 7) und den von ihnen wohl nur dem Namen nach verschiednen Remoboth des Hieronymus (Ep. 22 ad Eustoch. c. 34). Eine eigentliche organisierte Sekte bildeten auch sie nicht; vielmehr widerstrebten sie gerade grundsätzlich aller Organisation und Ordnung, indem sie in kleinen Gruppen von Zwei, Drei oder wenigen mehr, ohne die Autorität eines Abts oder Klosters über sich anzuerkennen, zusammenlebten. Und zwar dies mit einer hässlichen heuchlerischen Mischung von Zügen asketischer Strenge und solchen sittlicher Laxheit: einerseits vom Ertrag gemeinsamer Arbeit in Gütergemeinschaft lebend und durch grobe Beschaffenheit ihrer Kleider und vieles Fasten den Ruf einer besonderen Heiligkeit affektierend, andrerseits sich viel unter einander zankend, mit den Klerikern der Kirche in Unfrieden lebend, für jenes starke Fasten gelegentlich durch üppige Prasserei und Fresserei sich schadlos haltend u. s. f. Das unlautere Treiben dieser Pseudo-Mönche scheint jedenfalls im Orient nur vorübergehend von Einfluss gewesen zu sein, dagegen im Abendlande — wo wir ihm bei der Entstehungsgeschichte des benediktinischen Mönchtums wieder begegnen werden — sich weiter verbreitet und länger erhalten zu haben.

Mehrere Exzesse bedenklicher Art, wovon einige auch sektenartigen Charakter getragen haben zu scheinen, erzeugte das asketische Ankämpfen gegen die Unkeuschheitssünden, womit der schroff weltflüchtige und naturfeindliche Geist mancher Eiferer auch die geordnete eheliche Liebe zusammenwarf. Eustathius, Bischof von Sebaste in Armenien († ca. 360), ein angesehener Vorkämpfer nicänischer Rechtgläubigkeit, ja neben Basilius und dem Nazianzener einer der Begabtesten und Tüchtigsten in diesem Lager, veranlasste durch seine eifrige Beförderung und Empfehlung mönchischen Gemeinschaftslebens (wobei er vielleicht nicht immer mit der nötigen Vorsicht verfuhr) die Bildung einer im östlichen und nördlichen Kleinasien zu starker Verbreitung gelangten Partei, welche sich nach ihm benannte. Diese Eustathianer



verabscheuten jede Gemeinschaft mit Verehelichten, mieden also deren Häuser, wollten an Gottesdiensten und Abendmahlsfeiern verheirateter Presbyter nicht teilnehmen, sprachen diesen und den in der Ehe Lebenden überhaupt die Hoffnung aufs ewige Heil ab und versuchten sich zu einer streng asketisch gearteten Gegenkirche gegen die Staatskirche zu organisieren. Unter den zu diesem Behuf von ihnen ergriffenen Maassnahmen wird ausser sonstigem (wie Abschaffung aller Agapen und der katholisch-kirchlichen Fastentermine, dagegen Fasten an Sonntagen und dgl.) insbesondere auch die Einführung einer gleichheitlichen (mönchischen) Tracht für Männer wie Frauen, ja angeblich sogar Haarschur für letztere, genannt. Die Sekte, gegen welche die zu Gangra in Paphlagonien (zwischen 360 und 370) gehaltene Synode mit mehreren Kanones zu Gunsten der Heiligkeit des Ehestands und insbesondere auch der Priesterehe einschritt, verschwindet sehr bald wieder aus der Geschichte.[1] — Fast problematisch ist die Existenz einer Häresie der Valesianer (Valesii), welche nach Epiph. haer. 58 in ihrer hyperasketischen Anfeindung der Ehe noch viel weiter gegangen sein und den grausamen Brauch der Selbstentmannung bei sich eingeführt haben sollen. Epiphanius will wissen, dass dieselben auch Fremde, die nach ihrem Wohnsitze, dem ostjordanischen Philadelphia, kamen, zu entmannen pflegten. Näheres über diese jedenfalls nur zu lokaler Bedeutung gelangte Vorgängerin des modernen Skopzentums, ist nicht bekannt. — Vereinzelte Fälle von Selbstkastration nach dem Vorgang des Origenes berichten übrigens die Kirchenhistoriker des 4. und 5. Jahrhunderts hie und da. So den des antiochenischen Presbyters Leontios, der, obschon er zuwider den apostolischen und nicänischen Kanones sich selbst verschnitten und dadurch sein Priesteramt zunächst eingebüsst hatte, später doch sogar Bischof wurde;[2] auch den zweier ägypti-

[1] Die mit der Geschichte des Eustathianertums zusammenhängende Sekte der Aërianer fällt aus der Reihe der in einer Geschichte der Askese zu besprechenden Erscheinungen hinaus. Desgleichen die Partei oder Sekte der Audianer oder Anthropomorphiten, welche in kirchenhist. Lehrbüchern wohl auch im Zusammenhange mit den obigen Erscheinungen erwähnt zu werden pflegt.

[2] Theodoret, h. eccl. II, 24; vgl. Athanas., De fuga sua c. 26.

schen Mönche, denen wegen des gleichen Vergehens Excommunication seitens ihres Patriarchen widerfuhr, bis der die Aufrichtigkeit ihrer Reue erkennende Epiphanius Fürbitte für sie einlegte und ihnen Wiederaufnahme in die Kirchengemeinschaft verschaffte.[1] Dass überhaupt kirchlicherseits, soweit mönchsfreundliche Grundsätze herrschten — und dies war ja im weitesten Umfange der Fall — Vergehungen wider die genannten Kanones ziemlich mild beurteilt und gar manche Ausschreitungen verwandter Art nicht nur geduldet sondern sogar bewundert wurden, ergibt sich aus verschiedenen Äusserungen in der hieher gehörigen Literatur. Palladius stellt es zwar als lobenswerten Sieg über eine gefährliche Versuchung dar, wenn der von unkeuschen Gelüsten geplagte Eremit Pachon den Entschluss, sich sein Zeugungsglied durch eine Schlange abbeissen zu lassen, wieder aufgibt und der inneren Stimme, die ihn mahnt: „Gehe hin und streite!", sich folgsam erweist (Laus. 29). Aber eben derselbe erzählt anderwärts doch mit Bewunderung von der frommen Römerin, die um den Nachstellungen des Präfekten Magnentius zu entgehen, sich mit dem Schwerte tötet (c. 150). So preist Moschos es als eine sittliche Grossthat, dass eine alexandrinische Jungfrau, um einem Jüngling das unkeusche Gelüsten nach ihr zu verleiden, in dessen Beisein ihre beiden Augen mit einem Weberschifflein sich aussticht (Prat. 60), u. s. f.[2]

Kehren wir zurück zu den in Gestalt von Sektenbildungen sich darstellenden Exzessen des mönchisch-aske-

[1] Epiphanius, Exposit. fidei, c. 13.

[2] Für die Vollbringung selbstmörderischer Gewaltakte, besonders zum Behuf der Keuschheitsbewahrung, als hie und da in den asketisch gerichteten Kreisen des 4. und 5. Jahrhunderts vorkommend, lassen sich noch Belegstellen beibringen wie Nilus Ep. l. II, n. 140; Hieron. Vit. Malchi c. 5 und adv. Jovin. I, 12, 41 ff.; Ambros. De virginib. ad Marcellinam l. III, p. 470. Nur teilweise gehören hieher die von Frz. Görres, ZWTh. 1886, S. 321 ff. beigebrachten Beispiele, sowie die berühmte (stark rhetorisch gefärbte) Schilderung bei Gregor v. Naz. Carm. 47, v. 100, sqq:

*Θνήσκουσιν πολλοῖς προφρονέως θανάτοις·*
*Αὐτοὶ ὑπὸ σφετέρης παλάμης καὶ γαστρὸς ἀνάγκῃ·*
*Οἱ δὲ κατὰ σκοπέλων βένθεσί τ' ἠὲ βρόχοις,*
*Μάρτυρες ἀτρεκίης· πολέμου δ' ἀπὸ καὶ στονόεντος*
*Χαίρουσιν βιότου τοῦδ' ἀπανιστάμενοι.*



ketischen Triebs, so ist hauptsächlich noch einer dieser Erscheinungen hier zu gedenken. Die ungefähr gleichzeitig mit jenen Eustathianern in Nordsyrien und den angrenzenden Gebieten Südkleinasiens auftretende Sekte der Beter, mit griechischem Namen als Euchiten, mit aramäischem als Messalianer (vgl. Esr. 6, 10) bezeichnet, strebte nach Verwirklichung des Ideals eines unablässigen Verharrens im Gebete, und zwar dies deshalb, weil von Geburt jedem Menschen ein böser Dämon beiwohne, den es zu vertreiben gelte. Mittels der kirchlichen Sakramente könne die Verscheuchung dieses bösen Geistes nicht gelingen, denn die Taufe wirke (gleich dem Scheermesser, das nur die Haare, nicht auch deren Wurzeln beseitige) nur eine oberflächliche Sündentilgung, das Abendmahl aber bringe dem Empfänger weder Nutzen noch Schaden. Zu dieser spiritualistischen Sakramentsverachtung, wegen deren sie (nach Theodoret, KG. IV, 11) auch Enthusiasten genannt wurden, gesellten sie auch Verwerfung oder doch Geringschätzung des Fastens. Dabei zogen sie bettelnd von Ort zu Ort, indem sie grundsätzlich in Besitzlosigkeit verharrten und jeglichen Erwerb durch Arbeit verwarfen. Also eine Genossenschaft von Betern, die neben dem *orare* von einem *laborare* nichts wissen will, ähnlich wie die von dem frommen Lucius zurechtgewiesenen ägyptischen Mönche (oben, S. 250). An einem mönchisch-asketischen Ursprung der Sekte lässt sich nicht zweifeln, denn ihre Grundsätze berühren sich aufs Nächste mit denjenigen des orientalischen, besonders des syrisch-mesopotamischen Monachismus (vgl. jene Boskoi). Auch führen die schwerlich aus der Luft gegriffenen Angaben des ninivitischen Bischofs Isaac (6. Jahrhundert) über ihre Entstehungsgeschichte auf einen direkten Zusammenhang ihrer frühsten Vertreter mit einem der Mönchsheroen des nördlichen Syrien: ihr Stifter Malpat soll Schüler des von Theodoret (h. relig. 2) gefeierten Julianus Sabbas gewesen sein und durch eine mit demselben unternommene Reise zu Ägyptens Mönchsvätern, auch zum hl. Antonius, den ersten Antrieb zur Ausbildung seiner Schwärmerei empfangen haben. Dass neben diesem christlich-monastischen Element auch ein

der persischen Manichäersekte entstammendes ihrem seltsamen Treiben zu Grunde lag, darf besonders im Hinblick auf jene dämonologische Steigerung und Übertreibung des kirchlichen Erbsündebegriffs wohl angenommen werden. Auch bezeugt Theodoret einen solchen Zusammenhang mit Mani's Sekte ausdrücklich, indem er in seiner Vita Marciani (H. rel. 3) sie als solche bezeichnet, „die im mönchischen Gewand an der Seuche der Manichäer leiden".[1] — Dem Einschreiten einflussreicher Bischöfe wie Letoius von Melitene, Amphilochius von Ikonium und Flavian von Antiochia gelang es zwar, die gegen Anfang der 80er Jahre des 4. Jahrhunderts zu beträchtlicher Stärke entwickelte Sekte zu unterdrücken. Doch erhielten sich Überreste von ihr bis ins Mittelalter hinein. Dass bei der Bildung der mächtigen Paulikianersekte Armeniens im 7. Jahrhundert messalianische Elemente sehr wesentlich mitwirkten, wird gerade durch die ältesten und zuverlässigsten Berichterstatter über diese Erscheinung ausdrücklich bezeugt (vgl. Karapet, S. 49 ff.). Auch die später unter dem Namen „Eucheten" in den Kirchen Kleinasiens und Thrakiens auftauchende Partei, die Vorläuferin und Grundlage der thrakisch-bulgarischen Bogomilensekte, hat ohne Zweifel als eine mit dem älteren Euchitentum geschichtlich zusammenhängende Erscheinung zu gelten.[2]

Nicht eine Sekte zwar, aber doch auch eine schwärmerische Mönchsgenossenschaft, herstammend aus derselben Gegend sowie ungefähr aus derselben Zeit wie die eben betrachtete, ist das merkwürdige Phänomen der Akoimeten

[1] Angesichts dieser Theodoretschen Angabe erscheint es gleichermaassen willkürlich, wenn Jacobi a. a. O. (ZKG 1888, S. 515) den manichäischen Ursprung und Charakter der Euchiten gänzlich bestreitet, wie wenn Karapet (S. 45 ff.) umgekehrt ihren Zusammenhang mit dem christl. Mönchtum leugnet und sie lediglich aus manichäischen Einflüssen herzuleiten sucht. Auch Epiphanius (haer. 80) legt für ihr Hervorgegangensein aus mönchisch-asketischen Kreisen sein Zeugnis ab. Sie werden eben eine Mönchssekte der Ostprovinzen des Römerreichs, welche von Persien her eingedrungene Elemente des Manichäismus in sich aufgenommen hatte, gewesen sein.

[2] In der Annahme eines geschichtlichen Zusammenhangs dieser mittelalterlichen dualistischen Sekten mit den Euchiten oder Messalianern des 4. Jahrhunderts stimmen Jacobi und Karapet überein. Der s. Zt. von C. Schmidt u. J. Herzog vertretene Versuch diesen Zusammenhang abzuleugnen, darf als nun abgethan gelten. Vgl. auch E. G. Steude, Über den Ursprung der Katharer: ZKG. V, 1882, S. 11 f.



oder schlaflosen Klosterbrüder. Ein zuerst in einem mesopotamischen Kloster am Euphrat, später aber in Konstantinopel wirkender Abt namens Alexander († ca. 430) soll Stifter dieses Instituts geworden sein. Um die apostolische Forderung des Betens ohne Unterlass und zugleich dem in Psalm 1, 2 geschilderten Ideal des beständigen, bei Tag und Nacht fortgesetzten „Redens vom Gesetz des Herrn" (LXX: *καὶ ἐν τῷ νόμῳ αὐτοῦ μελετήσει ἡμέρας καὶ νυκτός*) in vollem Ernst und buchstäblich genau mit seinen Mönchen zu verwirklichen, vermehrte er die tägliche Gebetsstundenzahl — nachdem er längere Zeit bei jenen sieben in Psalm 119, 164 angedeuteten täglichen Andachten stehen geblieben war — bis zu vollen vier und zwanzig. Er motivierte dies mit der biblischen Schöpfungsgeschichte. Aus 1. Mos. 1 ergebe sich, dass Gott der Herr von Anfang an Tag und Nacht in 24 Stunden geteilt habe; also gelte es in jeder dieser 24 Abteilungen eines Tages Gott Loblieder darzubringen. Dies um so mehr, da man in Verbindung mit den hiebei zu singenden und zu sagenden Psalmen und Gebeten den engelischen Lobgesang „Ehre sei Gott in der Höhe" etc. (Luk. 2, 14) mindestens 77mal des Tags verbunden mit Kniebeugungen, rezitieren müsse. Und warum dies letztere? Antwort: weil der Herr (Matth. 18, 22) geboten hat, dass man seinem Bruder „nicht nur sieben, sondern sieben und siebzig Male" vergebe![1] Behufs Ausführung dieser seltsamen Gedankenverknüpfung verteilte er die Arbeit des stetigen Lobsingens und Betens

[1] Vit. abb. Alexandri in Act. SS. t. I Jan. p. 1024: Magistrum igitur sibi legit Architectum universorum et quem ad modum hic in prima rerum conditione horis quatuor et viginti diem ac noctem definivit (Gen. 1, 5 etc.), nos igitur 24 ministeriis cursum diei et noctis perficiemus, Deo hymnos canentes! Salvator noster iubet nos conservis nostris mutuas offensas septuagies septies condonare (Matth. 18, 22): et nos totidem genuflexionibus mittamus ad Deum preces! Dominus meus diem et noctem augeri ordinate constituit: et nos tali constitutione hymnos indesinenter illi offeramus! Salvatorem nostrum in terra Angeli glorificaverunt (Luc. 2, 14): et nos cum Angelis glorificemus etc. — Dass Alexander hiebei, was die Gewinnung von Schriftgründen für seine Einrichtung betrifft, mit einer auffallend pünktlichen und peinlichen Genauigkeit zu Werke ging, lässt der alte Biograph nicht unbemerkt. Er meint: Attendebat autem servus Dei Alexander iis quae in traditis divinitus voluminibus descripta sunt, ita accurate ac sedulo, ut ne unus quidem apex eum praeteriret etc.

(ἄπαυστος λειτουργία, ἄληκτος ὑμνολογία, psalmodia indeficiens) unter mehrere mit einander abwechselnde Abteilungen seiner Klosterbrüder. Die 400 Mönche jenes Euphratklosters wurden in vier, die 600 des später in Byzanz gegründeten grösseren Convents in sechs solcher Rotten gegliedert. — Einige Nachahmer für seine phantastische Veranstaltung mag Alexander auch auf dem asiatischen Boden seiner Heimat noch gefunden haben; doch ist über dieselben nichts näheres bekannt. Zum klassischen Boden fürs griechische Akoimtentum wurde vielmehr Konstantinopel. Noch innerhalb des 5. Jahrhunderts entstanden hier zwei weitere Klöster dieses Ordens der „Schlaflosen“: das ausserhalb der Stadt selbst belegene Eirenarion, eine Gründung des aus dem Alexanderkloster ausgetretenen Abts Johannes, die unter ihrem zweiten Abte Markellos (aus Apamea?) zu besonderem Ruhm gelangte, sowie das noch berühmter gewordene Kloster Studion. Letzteres wurde um 460 durch den römischen Consular Studius gegründet und gelangte zu bedeutendem Ansehen und Einfluss schon vermöge der Protektion des Patriarchen Gennadius, mehr aber noch wegen der Pracht seiner unablässigen Gottesdienstfeiern und der gleichsehr gelehrten wie streng rechtgläubigen Haltung seiner Insassen. Dies zumal in der Zeit der Bilderstreits, wo sein Abt Theodoros zu einer Hauptsäule der Orthodoxie wurde.

Wenn wir diesem Ordensinstitut, das seit dem 6. Jahrhundert auch in der abendländischen Klostergeschichte eine wichtige Rolle gespielt hat, als letzten Repräsentanten der in Rede stehenden Schwärmereien den Styliten Symeon samt seinen Nachahmern unmittelbar anreihen, so verknüpfen wir keineswegs weit von einander Abliegendes. Vielmehr gehören Akoimeten und Styliten kraft mehrerer verwandtschaftlicher Beziehungen eng zusammen. Sie entstammen genau derselben Epoche und derselben nordsyrischen Region, der wir bisher schon so manches abenteuerliche Gewächs eines üppig wuchernden asketischen Bildungstriebes entspriessen sahen. Sie beide tragen nicht so sehr Sekten- als Ordenscharakter und haben sich, das auf eine grossartige Klosterfrequenz gegründete Institut ebensowohl wie die selt-



same neue Form des Einsiedlertums, einer ungemein günstigen Aufnahme und vielfachen Nachahmung durch Jahrhunderte hindurch zu erfreuen gehabt. Und beiden liegt das gleiche Streben nach Herstellung eines Superlativs des mönchischen Andachtslebens zu Grunde! Wie die Mönche Alexanders die nimmer endenden Lobgesänge der himmlischen Heerscharen antizipieren sollen, so sucht der Eremit Symeon dem verachteten und verhassten Gewühle des Weltlebens zu entrinnen, indem er seine Einsiedelei höher und höher hinauf verlegt und so der seligen Himmelswelt immer näher zu kommen sucht. Wir dürfen Theodorets Bericht über den Entwicklungsgang dieses wunderlichsten aller älteren Mönchsheiligen in seinen Grundzügen wohl als glaubwürdig betrachten. Der fromme Hirtenknabe aus Sisan an der kilikischen Grenze, der, nachdem ihn Heliodoros zu Teleda fürs Mönchsleben erzogen und er (besonders während eines dreijährigen Einsiedlerlebens zu Telanissos) beispiellose Proben von härtestem Sichkasteien mit Stricken um den Leib, mit Ketten, mit Fasten bis zu 40 Tagen etc. abgelegt, zum Säulensteher wird und anfänglich auf 6 Ellen hoher, dann auf doppelt so hoher, später auf 18 Ellen hoher, zuletzt auf nahezu 40 Ellen hoher Säule sein luftiges Andachtsleben führt, bis er es endlich nach 36jähriger Dauer beschliesst (ca. 460, einige Jahre nach Theodorets Tode), ist ganz gewiss eine historische Figur. Starke Übertreibungen werden ebenso gewiss schon bei dem, was die Zeitgenossen von ihm erzählten, mit untergelaufen sein. Auch in die Theodoretsche Vita, obschon sie die älteste und relativ nüchternste ist, sind unglaubliche Angaben eingeflossen, betreffend teils die Wunderthaten des Heiligen teils seine Kasteiungen; wie denn schon sie jene Bravour des 40tägigen Fastens von ihm 28 Jahre hindurch regelmässig in der Passionszeit wiederholt werden lässt! Mag hievon manches auf Rechnung der übergrossen Bewunderung und der Wundersucht seines bischöflichen Freundes zu setzen sein: in seinen Grundzügen hat der merkwürdige Lebenslauf jedenfalls als thatsächlich zu gelten. Auch an der Richtigkeit dessen, was er über die Verbreitung kleiner Statuen des Heiligen auf seiner Säule bis nach Rom hin meldet, kann nicht gezweifelt werden.

Eine alsbaldige Beteiligung auch des Kunstgewerbes am Kultus des vielbewunderten Heiligen entsprach durchaus dem Charakter der Zeit. Überhaupt fehlt es keineswegs an Zügen in der zeitgenössischen Geschichte, die sich als hinreichend feststehende Voraussetzungen verwerten lassen, von welchen aus das Ganze dieser Lebensgeschichte, namentlich auch jenes Entweichen vor dem Zudrang der Menge auf höhere und immer höhere Standörter, unserem Verstehen und Begreifen sich näher bringen lässt. Die in dem benachbarten Hierapolis auf phallusartigen Säulen stehenden heidnischen Büsser mögen immerhin auch zu diesen historischen Voraussetzungen gehören. Der neueste Biograph Symeons hat darin, dass er denselben nicht lediglich als einen Nachahmer dieser heidnischen Vorbilder seine Säulen-Askese beginnen und betreiben lässt, ganz gewiss recht. Darin indessen, dass er jeden Zusammenhang zwischen dem syrisch-heidnischen und dem syrisch-christlichen Stylitentum in Abrede stellt und Symeon sogar ohne jede Kunde von jenen Phallobatai (oben, S. 94) verbleiben lässt, geht er sicherlich zu weit.[1] Nachdem das ausserordentliche Phänomen des christlichen Säulenstehers einmal Aufsehen zu erregen begonnen hatte, konnte es nicht ausbleiben, dass man zwischen ihm und jenen älteren Vorbildern im heidnischen Kultusleben einer nahe benachbarten Gegend Vergleiche anstellte. Und zu der von dem christlichen Büsser bethätigten staunenswerten Energie und Ausdauer hat das Streben nach Besiegung und Zuschandenmachung jener Götzendiener wohl jedenfalls beigetragen.

Über die Art, wie man Symeons tägliche Lebensweise auf seiner luftigen Platform sich vorzustellen hat, über die behufs Ermöglichung eines Verkehrs mit besuchenden Personen und mit Überbringern etwelcher Lebensbedürfnisse vorgesehenen Leitern, über die das Herabfallen (bezw. Herabgewehtwerden) des Einsiedlers verhindernde Brustwehr u. s. f., hat Delehaye, unter Aufsammlung und Vergleichung der betreffs der Styliten insgesamt überlieferten Nachrichten,

[1] A. a. o., pag. 4: Les étranges colonnes du temple d'Hiérapolis n'ont exercé aucune influence sur la détermination du solitaire Syrien, qui n'en avait certainement jamais etendu parler (?).



dankenswerte Untersuchungen angestellt.[1] Daran, dass in der That Symeon frühester Vertreter der Säulenaskese gewesen, hält er gewiss mit Recht fest. Den angeblich schon mehrere Jahrzehnte früher (unter Kaiser Arcadius, ca. 400) unweit Edessa zum Säulensteher gewordenen heiligen Theodul einer von Papebroch in t. VI des Mai der Acta SS. veröffentlichten alten Vita erklärt er für das Produkt romanhafter Erdichtung. — Die Zahl der laut wohlbeglaubigten Berichten zu Nachahmern der stylitischen Lebensweise Symeons des Älteren gewordenen ist eine nicht unbeträchtliche. Sie wächst, nachdem bis gegen den Schluss des 5. Jahrhunderts nur der eine Daniel aus Maratha in Nordsyrien (gestorben 493 als Inhaber einer dicht bei Konstantinopel sich erhebenden Säule, die er über 30 Jahre lang nicht verlassen und auf welcher die Kaiser Leo I. und Zeno ihn besucht haben sollen) sie kultiviert hatte, im Lauf des 6. Jahrhunderts und der nächstfolgenden in erheblichem Masse. Der Stylit Josua unweit Amida († um 517) gelangte zwar nicht durch besonders langes Verharren auf seiner Säule, wohl aber durch Abfassung einer syrisch geschriebenen Chronik, an der er auch auf seinem hohen Standort gearbeitet haben soll, zu Ruhm.[2] Symeon der Jüngere († 596) soll 68 Jahre auf einer Säule unweit Antiochia zugebracht haben, Alypios um dieselbe Zeit 53 Jahre auf einer solchen bei Adrianopel. Das Rivalisieren monophysitischer und orthodoxer Vertreter des Mönchsstands wirkt demnächst in mächtigem Masse fördernd auf die Ausbreitung der stylitischen Praxis ein (s. § 4). Das Institut behauptet sich über die wilden Zeiten der Bilderstürmerei hinaus, dringt im Mittelalter auch in Länder wie Ägypten und die Sinai-Halbinsel vor, welche früher dieser Form der Askese sich verschlossen hatten (Delehaye, S. 21 f.), gewinnt um den Beginn des Zeitalters der Komnenen am heiligen Bezirk der Athosklöster einen Hauptherd seines Wirkens (vgl. § 5) und verschwindet, nachdem letztlich selbst die Kirche Russlands einzelne seiner

[1] S. den Abschnitt: La vie du stylite, p. 27 ff.

[2] Seine Chronik, syr. mit französ. Übers., herausgegeb. von P. Martin, 1878.

Vertreter beherbergt hatte (z. B. einen hl. Sabbas nahe bei Nowgorod, † 1461, sowie einige nicht mit Namen genannte bei den Ruthenen ca. 1500) erst mit dem Anfang der neueren Zeit ganz aus der Geschichte.

---

## § 4. Orthodoxes und schismatisches Mönchtum im Wettstreit miteinander. Fanatische Tendenz-Asketik.

Joh. Moschos, Λειμών (Pratum spirituale), b. Migne gr. t. LXXXVII, 3, col. 2851—3112 (lat. auch M. lat. LXXIV, col. 119—240). — Johannes Bisch. v. Ephesus (syr. Monoph. ca. 600), Commentarii de beatis orientalibus et Historiae eccl. fragmenta. Lat. verterunt W. J. van Douwen et J. P. N. Land, Amsterdam 1889. — Thomas v. Marga, Historia monastica (syr.-nestorian. Nachbidung der H. Lausiaca des Pallad. u. ähnlicher Schriften, aus der Mitte des 9. Jahrhunderts), englisch mit Commentar herausgeg. von E. Wallis Budge u. d. Titel: The Book of Governors: the Historia monastica of Thomas, bishop of Margâ, a. D. 840. Edited from Syriac MSS. in the Brit. Mus. 2 vols., London 1893.

Ausser diesen drei Hauptwerken zahlreiche Einzelbiographien von Mönchen und Heiligen der durch sie repräsentirten Kirchen: der orthod. (melkitischen), monophys. (jakobitischen bezw. koptischen) und nestorianischen (syro-chaldäischen). Davon besond. wichtig die von Cyrillus Skythopolitanus († ca. 560) verfassten Vitae von Euthymius, Sabas, Joh. Silentiarius, Cyriakus, Theodosius — vgl. H. Usener, D. hl. Theodosius; Schriften des Theodoros Kyrillos, Leipzig 1890 (sowie Bardenhewer, Patrol., S. 518 f.). Desgleichen Leontius Neapolitanus Vita S. Joann. Eleemosynarii (griech. ed. v. H. Gelzer, Freiburg 1893); Sophronius v. Jerus. († 638), Vit. Mariae Aegyptiacae etc. (b. Migne gr. LXXXVII, 3). — Ferner mehreres neuerdings von Revillout und Amélineau auf Grund von kopt. Texten veröffentlichte über ägypt. monoph. Heilige, vom letzteren bes.: Vie de Schnoudi (= Senuthius, † 451), Paris 1889, und die Monogr.: Samuel de Qalamon, in der Rev. de l'Hist. des Religions 1894, Jul. — Vgl. E. W. Budge, The life of Rabban Hormizd and the foundation of his monastery at Al-Kôsh, Berlin 1894, u. a. m.

Ergänzendes bieten ausserdem asketisch-erbauliche Schriften wie bes. die Scala paradisiaca des Joh. Klimakus am Sinai († 600) und die Sentenzensammlungen der palästinischen Äbte Dorotheus



und Antiochus (ca. 620); ferner die kirchengeschichtlichen (bezw. chronist. od. literarhistor.) Darstellungen von Evagrius Scholastikus, Theodorus Lector, Nikephorus u. a. Orthodoxen; von Joh. von Ephesus (vgl. oben), Barhebräus u. a. Jakobiten; von mehreren Armeniern, wie u. a. dem im 12. Jahrhundert in Ägypten lebenden Abu-Sâlih (vgl. Evetts u. Butler, The Churches and Monasteries of Egypt etc., attributed to Abu-Sâlih, the Armenian, edited etc., Oxford 1895); von verschiedenen Nestorianern, bes. Ebedjesu (vgl. Assemani, Biblioth. orient. III, 1 u. 2).

Von den mancherlei Verirrungen und sittlichen Defekten des anatolischen Mönchtums ist einer bisher unberücksichtigt geblieben: der dogmatische Fanatismus. Die Lasterkataloge eines Evagrius, Nilus etc. übergehen dieses Laster wesentlich aus dem Grunde, weil sie es als solches nicht kennen oder anerkennen, während es doch schon zu ihrer Zeit und in ihrer Umgebung ziemlich üppig blüht. Es wächst im Laufe des 5. Jahrhunderts zu immer mächtigerer Bedeutung heran und stellt sich seitdem als ein vor allen weit verbreitetes Grund- und Erbübel des morgenländischen Mönchsstandes dar, um dessen Willen die Begriffe „Mönch" und „Fanatiker" in unserer modernen Vorstellungs- und Ausdrucksweise nahezu identisch geworden sind.

Während des etwa hundertjährigen Zeitraums, den wir oben (§ 2) als die erste Blütezeit des morgenländischen Monasticismus bezeichneten, kehren sich die leidenschaftlichen Ausbrüche fanatischer Gesinnung teils einzelner Mönche teils ganzer Mönchsscharen hauptsächlich wider das antike Heidentum. Die Geschichte von dessen allmählichem Untergang im oströmischen Reiche deckt sich grossenteils mit der Geschichte der nach aussen gekehrten Lebensbethätigungen des jugenlichen Cönobitismus, insbesondere des ägyptischen, palästinisch-syrischen und kleinasiatischen. Bei der barbarischen Zertrümmerung und Verwüstung so mancher Tempel und sonstigen berühmten Denkmäler antiker Kultur, ja bei Mordscenen wie jene grauenvolle in Alexandria (415, zur Fastenzeit), welcher die Neuplatonikerin Hypatia zum Opfer fiel, sieht man regelmässig Mönche eine Hauptrolle spielen. Liebevoll missionierende Einwirkung auf die Heiden durch evangelische Predigt wird daneben auch geübt; mehrere der

in Theodorets Hist. religiosa geschilderten geistlichen „Athleten“ (wie bekanntermassen der von seiner Säule herab den Sarazenen predigende Symeon, c. 26; wie Abraames am Libanon, c. 17, etc.) flochten auch derartige Leistungen und Verdienste in ihre Ruhmeskränze. Ja es ist wahrscheinlich, dass die Zahl der mit ihrem entbehrungsreichen Andachtsleben auch solche Missionswerke verbindenden Asketen dieser Zeit eine grössere war als dies den Schilderungen ihrer Biographen nach den Anschein hat.[1] Immerhin bilden jene gelegentlichen Explosionen eines ungeistlichen und hasserfüllten Fanatismus einen stark hervorstechenden Zug im Ganzen der uns beschäftigenden Kulturepoche. Schon das erscheint bedeutsam, dass die Mönchshistoriker der stillwirkenden heidenbekehrenden Liebesarbeit der Gegenstände ihres Erzählens eine durchschnittlich genommen doch nur geringe Aufmersamkeit widmen! Die besondere Spezies des Jähzorn-Dämons, um die es sich hier handelt, erscheint laut dem Zeugnis der Geschichte vor allen machtbegabt und erfolgreich bei ihrem zeitweiligen Losbrechen — und dennoch kennen die asketischen Moralisten sie nicht! Es bleibt denselben, wie überhaupt dem Mönchtum, ganz und gar unbewusst, dass auf diesem Punkte ihre Welt- und Lebensansicht mit einem hässlichen Defekt behaftet ist.

Sehr frühzeitig nimmt der gegenüber Nichtchristen bethätigte Fanatismus zugleich eine wider Häretiker und Schismatiker gerichtete Gestalt an, und zwar ohne dass die Heftigkeit des diesen innerchristlichen Gegnern geltenden Zorneseifers eine geringere würde. Der Kampf wider den Arianismus und seine Nebensekten gibt solcher „interconfessionellen Polemik“ (wie der heutübliche Ausdruck dafür lautet) reichliche Nahrung. Heftiger noch lodert das unheimliche Feuer während der Wirren des ersten origenistischen Streits empor. Bei leidenschaftlichen Invektiven auf brief- und schriftstellerischem Gebiet wie die zwischen Hieronymus und seinem einstigen Freunde Rufin ausgewechselten bleibt es nicht. Dass der einmal entfesselte Mönchsfanatismus, ge-

[1] Vgl. Vict. Schulze, Gesch. des Untergangs d. griech.-röm. Heidentums, I, (1887), S. 319.



nährt und geschürt durch ehrgeizige Bischöfe, vor Thätlichkeiten der schlimmsten Art nicht zurückschrecke, bekommt gerade Chrysostomus, der edelste und der schuldloseste der in diesen Streit verwickelten Kirchenmänner, aufs härteste zu erfahren. Und als bald nachher die aus dem Abendlande nach Palästina verpflanzte pelagianische Controverse der eine Zeitlang eingeschlafenen Erbitterung zwischen der Origenespartei und der orthodoxen Gegnerschaft neuen Zündstoff zuführt, da wird auch Hieronymus zum Gegenstand, ja fast zum Opfer, solcher Wutausbrüche. Sein Kloster geht in Flammen auf, einer der ihn verteidigenden mönchischen Begleiter wird erschlagen, ihn selbst rettet nur der feste Turm, in den er sich mit den Übrigen flüchtet.[1]

Heftiger zwar nicht, aber doch anhaltender und allgemeiner entbrennen die Wirkungen dieses unheimlichen Eifergeists während der christologischen Streitigkeiten, wo ziemlich gleichmässig der ganze Orient zum Schauplatze fanatischer Agitationen und Exzesse wird. Im Mittelpunkte dessen, was zunächst während der ersten Jahrzehnte dieser Lehrkämpfe, in ihrem nestorianischen und eutychianischen Stadium (426—451), mönchischerseits an Kraftproben hierher gehöriger Art abgelegt wird, steht die interessante Figur des Abtes Senuthios (Senuti, Schnudi) vom koptischen Kloster Athribis (unweit Sohâg) im mittleren Oberägypten. Dieser gewaltige Asket und angebliche Wunderthäter, auch Verfasser von allerlei Schriften (Reden, Traktaten, Sentenzen) paränetischen Inhalts, soll ein Alter von 118 Jahren erreicht haben und im Jahre des 4. allgemeinen Concils (451) gestorben sein. Während länger als eines halben Jahrhunderts leitete er, als Gesetzgeber und unerbittlicher Wahrer einer Gehorsamsdisciplin der strengsten Art, die 2200 Insassen seines Klosters. An ihrer Spitze soll er Thaten vollbracht haben, wie die Zertrümmerung zahlreicher Götzenbilder und wie namentlich die Verwüstung und Verbrennung eines grossen ägyptischen Tempels in der benachbarten Stadt Akhmim (Panopolis) — wobei Blut floss und der reiche Haupt-

[1] Zöckler, Hieronymus, S. 314 f.

führer der heidnischen Partei (namens Gésios) sein Leben verlor. Dass dieser energische Mönchstyrann, als es den Kampf wider die nestorianische Häresie galt, zu einer Hauptstütze seines Patriarchen Cyrill wurde, versteht sich von selbst. Der bekannte Vorgang auf dem Concil zu Ephesus 431, wo er dem verhassten Erzketzer Nestorius ein Evangelienbuch wider die Brust geschleudert haben und dafür sofort durch Cyrill zum Archimandriten befördert worden sein soll (!), hat vielleicht ganz so wie der bewundernde koptische Biograph Visa (Besa) ihn schildert sich nicht zugetragen, schliesst aber jedenfalls innere Wahrheit in sich. Auch ist es wohl glaublich, dass zu den erbitterten Peinigern, unter deren Händen der nach einer ägyptischen Oase verbannte Nestorius die letzten Akte seiner „Tragödie" zu durchleben hatte, in erster Linie auch Senuti gehört hat. Nicht minder wird derselbe beim Ausbruch des eutychian. Streits, — dessen Anfänge er jedenfalls mit erlebt hat, während allerdings die von manchen neueren versuchte Erstreckung seines langen Lebens noch über 451 hinaus unzulässig ist — mit derselben Tapferkeit für Dioskurs Sache gestritten haben wie vorher für den Cyrillismus.[1]

Der „grosse Abt," der „Prophet" schlechtweg, ja der „Vierzehnte der Apostel, gleichwie Paulus der Dreizehnte war" — mit solchen und ähnlichen Titeln hat vergrössernder Nachruhm den rüstigen Streiter geschmückt.[2] Für uns kommt er wesentlich nur als charakteristischer Urtypus jenes hyperorthodoxen Bekenntniseifers in Betracht, der fortan hauptsächlich in der Partei Dioskurs, im monophysitisch gerichteten Mönchtum und Klerus, zahlreiche Träger gewinnt, freilich ohne auf diese schismatische Partei allein beschränkt zu bleiben. Senuti'scher Geist regt sich seit dem ausgehenden 5. Jahrhundert vielfach auch in den Reihen der für die chalkedonische Rechtgläubigkeit Kämpfenden, nicht minder wie bei den Anhängern des Nestorius. Es ist von hohem Interesse, an der Hand des oben an erster Stelle genannten Kleeblatts von Mönchsschriftstellern die Einwirkungen zu studieren, welche der je nach den confessionellen Sonderstandpunkten verschieden modifizierte Fanatismus in der klösterlich-asketischen Überlieferung der drei grossen Körperschaften: byzantinische Staatskirche, Monophysitenschisma und Nestorianerschisma, jeweilig hervorruft. Wir beschränken uns bei Exemplifizierung der betreffenden Erscheinungen absichtlich nach Möglichkeit auf die Angaben der genannten drei Berichterstatter. Nur gelegentlich werden wir hier und da Ergänzendes aus andren Quellen beibringen.

[1] Auf Grund der Vita jenes Senuti-Schülers Visa und anderer koptischen Quellen gab zuerst Zoëga (Catal. Mss. copt. Mus. Borgiani, Rom ca. 1800) Nachrichten über den merkwürdigen Mönch. Ausführlicher dann Révillout in der Rev. de l'Hist. des relig. 1883 (Nr. 4 und 5), sowie dann Amélineau a. a. O. Vergl. auch Stokes, Artikel „Senuti" bei Smith-Wace, t. IV, p. 611. Gegen den Versuch dieses letzteren, erst etwa 460 als sein Todesjahr anzusetzen, vgl. Amél. in den Monuments de l'Egypte chrét. au IV. et V[e] siécle, 1888, Introd., p. LXXII.

[2] Das dritte dieser Prädikate soll sogar kein Geringerer ihm beigelegt haben, als der Apostelfürst Petrus selbst — damals nämlich, als man einen von Senuti's Traktaten oder Predigten zu Rom aufs Grab Petri gelegt hatte, um dessen Urteil darüber zu erfahren. Vgl. das kopt. Synaxarium z. T. Abîb, sowie A. J. Butlers Komment. zu Abu-Ṣâlih, p. 194.



Wir beginnen mit Betrachtung dessen, was die asketische Denkweise und Praxis der drei Gemeinsames zeigt. Es sind solcher Gemeinsamkeiten doch nicht wenige vorhanden, ja man kann kurzerhand sagen, dass bezüglich ihrer mönchischen Lieblingssitten und Klostereinrichtungen die drei Kirchen nicht wesentlich verschieden erscheinen. Wie denn thatsächlich ihre Trennung aufgrund von Zerwürfnissen dogmatischer Art (wozu nur nach und nach auch rituelle und disziplinare Differenzen hinzutreten) erfolgt ist. Das meiste an eigentümlichen Bräuchen zeigt das nestorianische Mönchtum, wie Thomas von Marga es schildert. Allein dem dient der Umstand, dass dieser Berichterstatter um volle zwei Jahrhunderte jünger ist als Moschos und Joh. Ephesius, gewiss sehr wesentlich zur Erklärung; der Riss ist eben, infolge der vorgerückteren Zeit, ein beträchtlicherer geworden. Und doch sieht dieses chaldäische Kloster- und Einsiedlerleben des 9. Jahrhunderts dem der beiden andren Kirchen, wie solches zu Anfang des 7. Jahrhunderts sich darstellte, noch in vielen Punkten genau ähnlich. Auf diätetischem Gebiet eine ähnliche Strenge in Bezug auf Fleisch- und Weinverbot; die

Kleidung, von der hauptverhüllenden Kapuze bis herab zu den Sandalen, ganz übereinstimmend beschrieben; betreffs der Wohnungsverhältnisse der bekannte General-Unterschied zwischen Cönobiten und Zellbrüdern, sowie innerhalb letzterer Kategorie wieder zwischen wüstenbewohnenden Eremiten und den Klöstern nahelebender Reklusen; in Bezug aufs Gebetsleben das Sieben-Horensystem fürs Kloster, dagegen die zahlreicheren Andachten (oder bezw. das beständige Beten) für die Einsiedler und Kellioten; ähnlich die das Psalmodieren und Bibellesen betreffenden Vorschriften — wo oft eine bis ins Kleine und Einzelne hinein sich erstreckende Übereinstimmung mit der orthodoxen und der monophysitischen Tradition hervortritt.[1] Ein einigendes Band von nicht geringer Wichtigkeit, wodurch das weite Auseinandergehen der besonderen Sitten und Einrichtungen verhindert oder doch verlangsamt wurde, bildete namentlich die Literatur der erbaulichen Mönchsgeschichten. Für sie gab es bei den drei Hauptkirchen nicht nur gewisse übereinstimmende Benennungen wie besonders der Name „Paradisus“ (dessen Gebrauch bei Orthodoxen, bei Monophysiten und bei Nestorianern nachgewiesen ist),[2] oder auch „Historia monastica“, oder vielleicht auch *βίβλος γεροντικός* (vgl. Mosch. c. 55), sondern auch ihr Inhalt muss bis auf einen gewissen Punkt ein ähnlicher gewesen sein. Ein beträchtlicher Teil der in der H. Lausiaca enthaltenen Mönchsleben gehörte jedenfalls mit zu diesem eisernen Bestand der Überlieferungen (und

[1] Vgl. z. B. jenes Sprüchlein eines nestorian. Mönchs: „Lies fleissig (in der Bibel), denn die Teufel fürchten stets die Zeit, wo man liest“ (bei Budge zu Thom. v. Marga, I, p. CLV) mit dem Lobspruch des orthod. Abts Marcellus Skythiota vom Kloster Monidion (bei Mosch. Prat. 152): der Psalter sei „dasjenige Buch der h. Schrift, das den Teufel am ärgsten erzürne und am wirksamsten in die Flucht treibe.“ — Eifrige Psalmensänger kennt die nestorian. Mönchstradition ebenso gut wie die monoph. und die orthodoxe. Der h. Elijah, früher Einsiedler, später Bischof v. Mokan, sang während seines Eremitenlebens unaufhörlich bei Tag und Nacht Psalmen; selbst die Träume des Schlafenden u. die Bewegungen seiner Lippen zeigten, dass er zu psalmodieren fortfuhr (Thom. v. Marga, ed. Budge, III, p. 504).

[2] Für die Erstgenannten vgl. den oben, S. 220 erwähnten Paradisus Heraclidis, für die Monophysiten das von Amélineau De hist. Laus. p. 24 f. erwähnte koptische Werk: Monachorum Paradisus; für die Nestorianer: Budge I, p. XXXI ff., sowie das unten von uns Anzuführende.



zwar wohl eher die in c. 1—38 unsres griechischen Palladiustextes sich darstellende Reihe, als die mit dem Rufinschen Reisebericht sich deckende).[1] Ferner scheint die athanasianische Vita Antonii stetiger Bestandteil wenigstens der grösseren „Paradiese“ gewesen zu sein. Auch für die Nestorianer bleibt der ehrwürdige ägyptische Patriarch, dessen Wirken ja lange vor der Zeit der christologischen Lehrkämpfe stattgefunden, stets allüberragende Hauptautorität. Nennen sich doch noch heute die nestorianischen Mönche, wenigstens die des grossen Hauptklosters Rabbân Hormîzd bei Mossul, nach dem hl. Antonius.[2]

Des Unterscheidenden tritt uns immerhin auch gar manches entgegen, zumal in den Schilderungen des Thomas von Marga, die sich auf Zeiten und Zustände beziehen, wo die Kluft zwischen seinen nestorianischen Bekenntnisgenossen und den beiden anderen Kirchen bereits längst zu unheilbarer Weite gediehen war. Als charakteristisch mögen hier, im Anschluss an Budge's kommentierende und zum Teil ergänzende Bemerkungen zu Thomas' Text, folgende Punkte notiert werden.

1. Die Literatur der Paradiese hat jetzt einen exclusiv nestorianischen Charakter angenommen. Während im 6. Jahrhundert Abt Dâdh Ishô noch Werke schreiben konnte, wie einen „Kommentar zum Paradies der Mönche des Westens“ (d. h. zur H. Lausiaca) oder wie Anmerkungen zu den Traktaten des sketischen Abtes Isajas, etc., verfasst schon Bâbai oder Babäus der Grosse († ca. 630) eine „Geschichte der Anhänger des Diodoros (also eine lediglich Anhänger der antiochenischen Schule behandelnde Hist. religiosa); desgleichen sein Zeitgenosse Sâhdônâ ein Werk über „die Triumphe der Asketen im Lande des Ostens“, u. s. f.

[1] Vgl. Budge, II, p. 192 ff.

[2] Budge I, p. CLXIX. — Ausser Antonius werden Pachomius, beide Makarius, Pambos etc., überhaupt die meisten der vorcyrillschen Epoche angehörigen (also der Zeit von Senuti und Genossen voraufgehenden) Mönchsväter Ägyptens oft und viel bei den Nestorianern angeführt; vgl. Budge II, passim, an zahlr. Stellen. Darüber, dass auch der seitens der späteren Orthodoxie als Origenist verketzterte Evagrius für einzelne Theologen des Nestorianismus, z. B. Babäus v. Nisibis, eine gefeierte und eifrig studierte Lehrautorität blieb, vgl. meinen Evagr. Pontikus, S. 34 f. u. S. 90.

2. Seit den von Abraham, Abt des grossen Izlâ-Klosters bei Nisibis um 550, eingeführten Klosterreformen und disziplinarischen Kanones (11 an der Zahl), wird die äussere Haltung der Nestorianermönche allerdings darin derjenigen der übrigen Kirchen gleichartiger, dass das bis dahin gestattet gewesene Verehelichtsein und Zusammenleben mit Weibern ihnen verboten wird. Aber im übrigen richtet diese Reformgesetzgebung auch Scheidewände gegenüber nicht-nestorianischem Klosterleben auf. Insbesondere führt sie eine Kranz-Tonsur (tons. coronatis) ein, wodurch ihre Mönche von der ketzererischen Haarschur der Sêwaryânâ (Severianer, also Monophysiten) sich unterscheiden sollen.[1]

3. Styliten duldet die nestorianische Mönchsdisziplin nicht. Jedenfalls bleiben dieselben, falls die Thatsächlichkeit einzelner Beispiele anzuerkennen sein sollte, im Nestorianismus seltene Ausnahmen.[2] Es wird das mit dem Antiochenismus seiner religiös-theologischen Überlieferungen zusammenhängen. Die schon bei Symeon dem Älteren anhebende abgöttische Verehrung der Säulen-Asketen, worin die Orthodoxie und der Monophysitismus wetteiferten, konnte Christen nestorianischer Observanz — trotz sonstiger Teilnahme an allerlei abergläubigen Vorstellungen und Bräuchen, z. B. auch an Reliquienverehrung[3] — doch schwerlich sympathisch sein.

4. Die wider Cyrill, Dioskur und Severus, die Patrone

---

[1] Budge, II, 41.

[2] Dass dem nestorianischen Mönchtum die Säulensteher-Askese fehlte, bemerkt S. Assemani (B.O. III, 1, 256) mit Recht; vgl. Delehaye, p. 23. In den Schilderungen des Thomas v. Marga kommt ein jakobitischer Stylite zu Beth-Kardâgh, welcher den nestor. Metropoliten Mâran-Ameh von Adiabene zu verspotten gewagt hatte, übel weg; ihn vernichtet ein von Gott entsandtes Hagelunwetter zusamt seiner Säule (Budge, II, 330—334).

[3] Beispielen von Reliquienkult begegnet man bei dem Margenser mehrfach. Sogar einen Reliquiendiebstahl, vollbracht in Antiochia um das Jahr 640 — also ungefähr zwei Jahrhunderte vor dem ersten berühmteren Vorkommnis ähnlicher Art in der abendländisch-kirchlichen Welt (vgl. Mabillon, Acta SS. O. S. B., saec. IV, p. 2, p. 54 ff., sowie Baudissin, Eulog. u. Alvar 1872, S. 147 ff.) — erzählt er in B. II, K. 5 (Budge, II, 127 f.). Der Abt Ischô-Yabhi von Beth-Abhê (später Katholikos unter dem Namen Jesujab III) stiehlt, nicht ohne sich durch brünstiges Gebet zu Gott dazu bereitet zu haben (!), einen Sarg mit wunderwirkenden Apostelknochen aus einer Kirche Antiochias!



monophysitischer Lehr- und Denkweise gerichtete schriftliche und mündliche Polemik gewinnt frühzeitig einen masslos heftigen Charakter. Sie wird oft genug durch Thätlichkeiten unterstützt, die den im Kampfe zwischen Orthodoxen und Monophysiten verübten Exzessen an hässlicher Roheit in nichts nachstehen. Besonders in dem nicht seltnen Falle des nahen Aneinandergrenzens nestorianischer und jakobitischer Klöster tragen sich leicht widerwärtige Scenen dieser Art zu. Die Klostergeschichte von Beth Edrai (nest.) und seinem Nachbarkloster Bezkîn (jak.) weist verschiedne derartige Skandale auf. Schlimmer noch ist, was von Abt Hormîzd, dem Gründer jenes nach ihm benannten grossen Klosters bei Mossul, in seinen Beziehungen zum jakobitischen Nachbarkloster Mar Mattai berichtet wird. Dieser Fanatiker, den man wohl einen Senuti der Chaldäerkirche nennen könnte, bekommt einst im Traume geoffenbart, dass die Mönche von Mar Mattai Götzendienst vor dem Bilde eines schlimmen Götzen getrieben und dieses Idol dann irgendwo vergraben hätten. Er gräbt nun an der Stelle, die ihm der Traum bezeichnet, nach und findet auch das Götzenbild, wovon dann ein Engel ihm die bezeichnende Deutung gibt: der hässliche Götze „bedeute den Irrtum der Söhne von Mar Mattai, nämlich die schlimme Ketzerei, welche dieselben von Marcion dem Zauberer (!) und von Kyrill, dem Priester der Dämonen und Diakon der Teufel, erlernt hätten!“ Bei der so gewonnenen Enthüllung beruhigt aber der eifrige Antimonophysit sich nicht. Vielmehr nimmt er eine spätere Gelegenheit wahr, in die Bibliothek des Nachbarklosters einzudringen und deren ketzerische Bücher samt und sonders zu verderben, indem er sie bis zur Bewirkung eines Zustands völliger Unleserlichkeit in schmutziges Wasser eintaucht.[1] Von harmloserem Belang ist es, wenn ein ungefähr derselben Zeit angehöriger Mar Cyprian aus Bîrtâ, der als Wunderthäter beträchtlichen Ruhm genoss, seine Wundergabe dazu benutzt, die Severianer als Ketzer zu erweisen und ihnen mancherlei Abbruch zu thun (Thom. v. Marga, Bd. VI, K. 13).

---

[1] Budge, Book of Governors I, Introd. p. CLXI.

Die chalkedonisch-orthodoxen Mönche, wie Moschos sie schildert, und die jakobitischen des Joh. v. Ephesus scheinen im Punkt des Rituellen und des Disziplinarischen nicht viel Abweichendes gehabt zu haben. Sämtliche asketische Bravourstücke, die bereits in vorchalkedonensischer Zeit in Übung gekommen waren, vor allem auch das Säulenstehen, werden in ihren Klöstern und Einsiedeleien auf wesentlich übereinstimmende Weise kultiviert. Ein ehrgeizig rivalisierendes Streben, diese Kraftproben sowohl an sich wie in ihrem Eindruck auf die Menge möglichst zu steigern, tritt dabei hervor. Doch bringt dasselbe nicht eigentlich Neues zum Vorschein — man müsste denn gewissen raffiniert ausgedachten Abarten des Inklusen- oder Stylitentums den Wert von neuen Phänomenen beilegen, z. B. dem Kunststücke jenes Einsiedlers Addas bei Thessalonich, der als erster Dendrite oder Baumheiliger, seine Behausung in einer hohlen Platane aufschlug (Mosch. 70), oder wie Stephanos d. Jüngere, ein Märtyrer der Ikonodulie unter Konstantin Kopronymos (getötet 767), dessen auf der Insel Prokonnesos bei Byzanz gelegene kleine Zelle sich nicht auf sondern in einer Säule befand.[1] Einen Fortschritt gegenüber dem, was bereits in früherer Zeit zur Ausbildung gelangt war, bezeichnet im Grunde nur die fanatische Verwertung der einzelnen heroischen Kraftleistungen im Dienste des jeweiligen Parteieifers, nicht die Art und Beschaffenheit der Übungen als solcher.

Jede Partei will die ausdauerndsten Faster, die grössten Heroen in der Kunst der Schlafbezwingung, die eifrigsten Metanöenbeter und -sänger, die beharrlichsten Schweiger, und — last not least — die anhaltendsten Weiner und reichlichsten Thränenvergiesser aufweisen können. An diesem Wettstreit nahm, beiläufig bemerkt, auch das nestorianische Asketentum teil. — Sind Thomas des Margensers Berichte irgend glaubhaft, so stellte es auf jedem Gebiete Kämpen, die den Übrigen ebenbürtig waren! Man vergleiche, was Fastenbravouren betrifft, des Moschos Nachrichten über 40tägiges

[1] Ein στυλοειδὲς μικρὸν ἔγκλειστρον heisst daher diese seine Behausung in s. Vita; vgl. Hefele, Conciliengesch. III², S. 421 f., sowie Delehaye, Les stylites, p. 19.



Fasten (Prat. 56) sowie über ausschliessliches Sichernähren von der Eucharistie (ebd. 42, 179) u. dgl. mit den von Joh. Ephesius Geschilderten, wie Simeon (De b. orient. 5), Abraham der Geweihte (ebd. 7), Harpat (ebd. 11), Halas Zelotes (ebd. 33), sowie ferner mit dem, was Thomas von seinem Mâr Elijah (IV, 8), seinem Ischô Zekha (II, 32), Abt Joseph II von Bêth Abhê († 832) u. a. erzählt. Man vergleiche ferner in Bezug auf Schlafbewältigung und ausdauernde Mentanöenandachten: Mosch. 23 (Theodul); Joh. Eph. 13 (Thomas von Amida, der alljährlich 500 Gebete mit Metanöen Verrichtende); Thom. v. M. IV, 9 u. 11 (die eifrigen Mentanöenbeter Mâr Cyriakus und Bischof Elijah); — in Bezug auf Schweigsamkeit: Mosch. 66—68 (Theodosius im Kloster der Aelioten, der sein beharrliches Schweigen selbst da nicht bricht, als er des Nachts sehen muss, wie ein in seine Zelle eingebrochener Dieb ihm den Mantel stiehlt); Joh. Eph. 19 (der büssende Greis Zacharias redet fünf Jahre hindurch kein Wort, zu welcher Unterdrückung seines Sprechbedürfnisses ihm der Kunstgriff eines beständig im Munde gehaltenen kleinen Steines mithilft) und Thom. v. M. IV, 17 (Abt Joseph II. redet möglichst wenig und beweist zugleich seine ausserordentliche Demut durch 40tägiges Nicht-Aufschlagen der Augen).

Die merkwürdigsten dieser Askese-Helden sind die beständig Weinenden.[1] So Isidor von Melitene, Paul von Anarzarbus, Georg von Skythopolis, Thaleläus, Georg von Pharan, späterer Patriarch von Antiochia — diese alle bei Moschos (30, 41, 50, 59, 140); so Abraham der Geweihte, Harpat, Thomas von Amida, Bassianus u. a. a. bei Johannes Eph. (7, 11, 13, 41; vgl. 14, 17, 52); so endlich im nestorianischen Lager jener Abt Joseph II., sowie Bischof Narses von Schennâ (Thom. v. M., IV, 17; V, 12—16). Ungefähr die Hälfte dieser Weiner unterliegt dem Phänomen eines beständigen Thränenvergiessens nicht etwa wegen ungestillten und unstillbaren Bussschmerzes, sondern weil reichlicher Thränenfluss ihnen zur Wohlthat, zum höheren geistlichen

[1] Vgl. den interess. Abschnitt über diese „weepers" bei Budge a. a. O., I, p. CXLVII f.

Lebensbedürfnis, ja zur charismatischen Himmelsgabe geworden ist! Die ersten Ansätze zur Ausbildung einer festen Tradition betreffs dieser Thränengabe (donum s. gratia lacrymarum) sahen wir schon bei den ägyptischen und nordsyrischen Vätern im 4. und 5. Jahrhundert hervortreten (S. 249). Zur vollen Kraftentfaltung gelangt die Erscheinung erst im Zeitalter der grossen Schismenbildungen seit Justinian, vielleicht auch nicht ohne tiefer begründeten Zusammenhang mit dieser Epoche wüster Wirren und Kämpfe, in welchen die ernster Gerichteten und tiefer Blickenden den unaufhaltsam herannahenden Verfall und Untergang der oströmischen Reichsherrlichkeit schon erkennen mochten. Man lernte die durch anhaltenden Thränenerguss gewährte Erleichterung und Erquickung in eben dem Maasse als ein Gnadengeschenk Gottes schätzen, wie die Eindrücke von der Eitelkeit alles Irdischen stärker und immer stärker wurden. Dem Gesamtbild des asketischen Andachtslebens gesellt so ein sentimentaler Zug sich zu, der sich aber geschichtlich leicht begreift. „Thränen sind das Land der Verheissung“ sagt ebenso schlicht als tiefsinnig wahr einer der hieher gehörigen Träger asketischer Weisheit. Jener mehrgenannte Abt Joseph v. Bêth Abhê, (Thomas von Marga's Vorgesetzter und Freund) konnte, so oft er Gras und Blumen sah, sich seines Thränenflusses kaum erwehren, weil ihm Jesaj. 40, 6 und 1. Pet. 1, 24 in den Sinn kamen.

Allein beides grenzt hier unmittelbar aneinander, das Zarteste und das Wildeste, die grösste Weichheit des Empfindens und die ingrimmigste Härte eines unduldsamen Eifergeists. Auch ein Senuti soll, laut dem Zeugnis seines Schülers Visa, die Thränengnade in reichem Masse besessen haben![1] Gleich ihm dürfte noch mancher der eben hier Vorgeführten beides nebeneinander gewesen sein, ein leicht gerührter Weiner und ein zornschnaubender Eiferer wider die Ketzer. Jedenfalls spielen bei beiden Berichterstattern um das Ende des 6. Jahrhunderts, welche der Fälle von Thränengabe und dgl. verhältnismässig so viele nachweisen, bei

[1] Amélineau, Vie de Schnoudi, p. 65 f.



Moschos wie beim ephesischen Johannes, daneben die Ausbrüche fanatischer Erbitterung und boshaften Intriguierens und Verleumdens ihrer Helden eine stark hervortretende Rolle. Man lese beim Ersteren solche Abschnitte wie c. 26. über den Nestorianerbruder Theophanes aus der Nähe von Dora in Südpalästina, der durch eine schreckenerregende Vision, die ihm einerseits den Nestorius, andrerseits den Origenes, Eutyches, Dioskur und Severus in der Hölle brennend zeigt, von seiner Ketzerei geheilt und zum orthodoxen Glauben bekehrt wird. Oder c. 46, wo über die dem Abte Cyriakus in der Kalamon-Laura gewordene Erscheinung der hl. Jungfrau berichtet wird, infolge deren derselbe in einem sonst guten Buche eines jerusalemischen Freundes zwei Predigten des Nestorius entdeckt, die er dann herausschneiden und verbrennen lässt. Oder c. 178, wo eine Engelerscheinung einen in seiner Glaubensfestigkeit wankenden Mönch im „Kloster der Scholaren“ vor der Gemeinschaft mit den Ketzern warnt und auf die Notwendigkeit des Festhaltens an den vier allgemeinen Concilien hinweist (ähnlich in c. 199); Oder c. 106, wo, gleichfalls vermittelt durch eine Vision, über einen severianischen Asketen Syriens, der sich nicht zum wahren Glauben bekehren will, Abschreckendes erzählt wird, etc. — Neben diesen und ähnlichen Visionsgeschichten spielen Wunderberichte plumperer Art, angepasst der gleichen polemischen Tendenz, eine wichtige Rolle. Allerlei Hostienwunder müssen das Unwahre und nicht Heilskräftige des Kultus der Severianer einerseits und die allein rettende Kraft des Sakraments der Orthodoxen andrerseits darthun (c. 29. 79). Mittels einer Feuerprobe bekehrt der orthodoxe Patriarch Ephraim von Antiochia († 545) einen severianischen Styliten von seiner Ketzerei. Als letzterer mit Staunen gesehen, wie des Patriarchen Stola, die dieser vor seinen Augen ins Feuer geworfen, drei Stunden lang unversehrt in den Flammen gelegen, verflucht er den Severus und bekehrt sich zum katholischen Glauben (c. 36). Durch diese und ähnliche Geschichten weiss der orthodoxe Mönchshistoriker das Dictum eines ehrwürdigen Greises, das er gegen den Schluss seiner langen Reihe von Anekdoten mitteilt, zu bekräftigen:

„Wunder geschehen immer noch, und zwar besonders um die Ketzerei des Severus Akephalus zu Schanden zu machen" (c. 213).

Alles das wiederholt sich dann mutatis mutandis, wenn man zum ephesischen Johannes übergeht. Bei ihm richtet sich der polemische Eifer der redend oder handelnd eingeführten Heiligen ebenso entschieden gegen das Chalkedonense und die angeblich durch dasselbe gelehrte „Quaternität Gottes" (s. bes. c. 5 und 12), wie dort für die alleinseligmachende Wahrheit des Bekenntnisses von 451 eingetreten wird. Die Visionen und die Wunder, womit auch hier nicht gespart wird, zeigen hier antichalkedonensische Tendenz, und zwar zum Teil eine recht bösartige. Gleich im 2. Kapitel der interessanten Schrift liest man, wie der wunderbegabte Stylit Zoora, nachdem er seine Säule verlassen und nach Konstantinopel gezogen, hier zuerst einen Kaiser dann einen Papst mit seiner Wunderkraft züchtigt. Den Kaiser Justinian nämlich macht er, als dieser die chalkedonensische Lehre nicht verdammen will, durch die Kraft seines Gebets erblinden und heilt ihn, erst nachdem er sich bekehrt hat, auf die Bitte der Kaiserin Theodora. Als dann seinem im Rate des Kaisers mächtig gewordnen Einflusse der dyophysitische Hofgeistliche Agapet, welchen Justinian auf den römischen Stuhl erhoben, entgegen zu treten und seine Gefangensetzung zu bewirken sucht, schlägt er mehrere Angriffe der gegen ihn ausgesandten Häscher siegreich zurück und bewirkt das Wunderbare, dass der schlimme Verleumder Agapet zu allgemeinem Entsetzen von einer schmerzhaften Zungengeschwulst befallen wird, an welcher er stirbt. Mit ähnlicher Kühnheit tritt wenig später Mara „der Zerlumpte" (pannosus) — ein seinen Eltern und seiner verlobten Braut als 30jähriger junger Mann entflohener, durch überaus harte Kasteiungen berühmt gewordener Büsser — demselben Kaiserpaare gegenüber, nur dass es sich dabei nicht um das Chalkedonense, sondern um eine hohe Geldsumme handelt, womit Theodora ihn zu gewinnen sucht. Er schüttet derselben den Beutel mit 100 Goldstücken, den sie ihm reichen lässt, vor die Füsse mit dem zürnenden Rufe: „Pecunia tua tecum pereat, qua



me corrumpere et ludere vis!" Als später eine Rotte von Räubern, in der Meinung Gold bei ihm zu finden, ihn in seiner Zelle überfällt, haut er sieben derselben zusammen und fesselt sie. Die Keulen und Schwerter, die er ihnen entrissen, werden von einem kaiserlichen Kammerherrn, der von der Heldenthat Kunde erhalten, dem Kaiser und der Kaiserin gezeigt, worauf diese staunend ausrufen: „Hic sane non solum vi precum, verum etiam vi brachii opus erat."[1] Ein andrer dieser „beati Orientales", der Inkluse Sergius bei Amida, kehrt seinen fanatischen Feuereifer gegen die Juden, denen er, unterstüzt von etwa 20 Schülern, eine grosse Synagoge total niederbrennt, um dann auf der Brandstätte binnen drei Tagen (!) eine der Gottesmutter geweihte Kapelle zu erbauen. Ein anderes Mal lässt derselbe einen dyophysitischen Kleriker zu Amida, während dieser im Gottesdienste als Prediger auf der Kanzel steht, die Wucht seiner Faust empfinden und stösst ihn herab. Dafür von den Amidensern mit arger Misshandlung bestraft und in klösterliche Haft gebracht, entkommt er auf wunderbarem Wege und kehrt zu seinem Lehrer und Entsender, dem Styliten Maro, zurück (ebd. 5). — Bei der Mehrzahl der ca. 60—70 Asketen, womit Johannes uns bekannt macht, überwiegt übrigens, ungeachtet ihres ungeschwächten Glaubenseifers und ihrer Gebetskraft, ein mehr oder weniger schwer leidendes Verhalten und die Erduldung zum Teil harter Peinigungen seitens der chalkedonensischen Verfolger. Das Werk ist einerseits eine Hist. monastica nach den Mustern eines Palladius und Theodoret, andererseits ein Persekutionsbüchlein und Martyrologium, sowie obendrein eine Missionshistorie — letzteres besonders vermöge der hinein verflochtenen Lebensbilder mehrerer berühmter Wanderbischöfe und Kirchengründer, wie Johann von Tella (ca. 24), Johann von Hephästu (c. 25) und Jakob der Bettler (c. 49. 50). Beim letzten derselben, dem genialen Schöpfer der Jakobitenkirche und ihrer Hierarchie, verweilen des Erzählers Berichte mit besonderer Bewunderung, doch werden auch an den Lebensbildern der beiden andern

[1] Joh. Eph. c. 36: „Mara pannosus". (Die cit. lat. Worte geben wir nach v. Douwen's und Land's Übers. des syrischen Urtexts).

die Farben nicht gespart. Mit hohen Zahlenangaben in Bezug auf Bekehrungserfolge und dergleichen ist der Verfasser ungemein freigebig. Jenen Johannes von Tella (gestorben als Märtyrer 538) lässt er im Ganzen 170 000 Kleriker weihen, Jakob den Bettler († 578) allein bis zum 1. Regierungsjahre Justins II (also bis zum 12. vor seinem Tode) mindestens 100 000. Auch von sich selber weiss er (c. 47) zu berichten, dass er unterstützt von den „heiligen Conventualen der Königin Theodora zu Konstantinopel“, im vorderen Kleinasien 80 000 Heiden zum monophysitischen Glauben bekehrt, 12 Klöster und 98 Kirchen gestiftet und 7 jüdische Synagogen in Kirchen umgewandelt habe.

In Bezug auf tendenziöses Übertreiben nach dieser Richtung hin steht unser monophysitischer Zeuge unerreicht da; in der Wundersucht und unkritischen Lobrednerei über die Kraftleistungen ihrer Asketen thun die beiden andern, namentlich Moschos, es ihm wesentlich gleich. Das Kleeblatt steht damit nicht allein. In den Synaxarien und Menäen der drei verglichenen Kirchen sowie ihrer sonstigen Literatur herrscht fast durchweg derselbe ungesund panegyrische und tendenz-asketische, zur Steigerung der geschilderten Thatsachen ins Ungemessene allezeit bereite Geist.[1] Einzelne nüchterner gehaltene Urkunden, wie die trefflichen Lebensbilder von Cyrillus Skythopolitanus und von Leontios von Neapolis (vgl. oben, S. 268), gehören mehr nur der früheren Zeit an und tragen zur Modifikation des wenig günstigen Gesamteindrucks, den der Historiker von dieser Literatur gewinnt, kaum bei. Die Erscheinung bleibt als ein Charakteristikum der gesamten religiös-sittlichen Haltung des orien-

[1] Vgl. z. B. aus der orthod. Literatur des 6. Jahrhunderts noch Theodoros' Lobrede auf den hl. Theodosius, Stifter des Theodosiusklosters in Palästina († 529), wo von diesem gerühmt wird, er habe in sich die Tugenden eines Mose, Abraham, Isaak und Jakob, eines Johannes des Täufers, Petrus und Paulus, sowie obendrein des Dulders Hiob, zu einer *ἀκρόπολις τῶν ἀρετῶν* vereinigt (Usener, D. h. Theodos., S. 88 f.; vgl. S. X). Aus der monophysit. Lit. ungefähr derselben Zeit ist namentlich charakteristisch das jüngst von R. Raabe aus syr. Quelle bekannt gemachte Leben Petrus des Iberers (Leipzig 1895), eines fanat. monoph. Einsiedlers und angeblichen Wunderthäters zu Majuma b. Gaza. Etwas jünger ist Samuel v. Qalamon, über welchen Amélineau handelt (s. ob. S. 268).



talisch-christlichen Kulturlebens bis in die neuere Zeit hinein. Ihre mit der eigentümlichen Stellung der Mönche inmitten der übrigen christlichen Gesellschaft aufs engste zusammenhängenden Nachwirkungen sind noch gegenwärtig im Leben dieser Kirchen überall wahrzunehmen.

---

## § 5. Staatskirchliche Regulierung des byzantinischen Mönchtums. Basilius d. Grosse. Theodorus Studita. Der Athos.

Basilius d. Gr., Grössere u. kleinere Mönchsregel [A] *Ὅροι κατὰ πλάτος* und [B] *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν*, in den Opp. Basilii ed. Garnier t. II, 199 (bei Migne gr. t. XXXI, col. 889 ff. 1051 ff.). Vgl. die (freie und auszugsweise) Bearbeitung v. Rufinus, Basilii M. Instituta monachorum bei Holst.-Brock. Cod. Regular. VI, 67 ff. — A. Kranich, Die Asketik bei Basil. d. Gr., Paderborn 1896.

Theodorus Studita, Briefe u. asket. Tractate (Migne gr. XCIX). Vgl. Stokes, Art. „Theod. St.“ im Dict. of Chr. Biogr. IV, sowie Meyer, Haupturkunden etc. (s. u.).

Manuel Gedeon, *Ὁ Ἄθως. Ἀναμνήσεις, ἔγγραφα, σημειώσεις*, Konstantinopel 1885. Phil. Meyer, Beiträge zur Kenntnis der neueren Geschichte und des gegenwärt. Zustands der Athosklöster (ZKG. 1890, S. 395 ff. 539 ff.). Derselbe, Die Haupturkunden für die Gesch. der Athosklöster, Leipz. 1893. (In diesen beiden Arbeiten auch reichl. Bezugnahme auf die früheren Monogr. v. Fallmerayer [1845], Pischon [1860], Gass [1865], Riley [1887] u. A.)

J. Gr. Smith, Christian Monasticism, London 1892, p. 59 ff. F. Kattenbusch, Konfessionskunde I, 522—542.

Die Entwicklung des Mönchtums in beiden Hauptformen, der ursprünglichen einsiedlerischen und der jüngeren cönobitischen, ergriff mit ihren Einwirkungen so schnell alle Hauptgebiete des oströmischen Reichs, dass kaum ein halbes Jahrhundert nach seinem ersten Hervortreten die Staatsgesetzgebung zu der bedeutenden neuen Erscheinung Stellung zu nehmen genötigt war. Wenigstens betreffs Ägyptens sucht ein 365 von Kaiser Valens erlassenes Gesetz (im Cod. Theodos. XII, I, 63) das massenhafte Hinausströmen von Staatsbürgern in die Einöden unter dem Vorwand der Religion und ihren Anschluss an Mönchsgenossenschaften möglichst

einzuschränken. Es scheint mit demselben und mit den sich anschliessenden Zwangsmassregeln behufs Pressung der Mönche zum Militärdienste nicht viel ausgerichtet worden zu sein, denn die Bewegung wächst von Jahrzehnt zu Jahrzehnt. Sie erfährt auch, wegen ihres energischen Vorgehens gegen das Heidentum, unter den christlich orthodoxen Kaisern seit Theodosius dem Grossen mancherlei Begünstigungen. Nichtsdestoweniger bleibt die gesetzgeberische Thätigkeit beider, des Staats wie des Staatskirchentums, fortwährend damit beschäftigt, teils regulierend, teils auch einschränkend, auf den nach vielen Tausenden zählenden und mit gewaltigem Einfluss auf die Volksmassen begabten neuen Stand einzuwirken. Das Interesse des Staatskirchen**klerus** an der Aufrichtung solcher Schranken war begreiflicherweise ein viel grösseres als dasjenige der weltlichen Staatsmacht. Die hauptsächlich einflussreich gewordenen Einrichtungen und Verordnungen zur Festsetzung einer richtigen Grenze zwischen beiden Arten von geistlichem Personal, dem Mönchtum und dem Weltkirchenklerus (Secularklerus) sieht man daher zunächst von Seite der orientalischen Bischöfe, bezw. von den Kaisern unter Einwirkung bischöflicher Ratschläge ausgehen.

**Basilius** d. Gr., Metropolit von Cäsarea in Kappadokien († 379), ist der erste und der berühmtest gewordene dieser episkopalen Fortbildner des Mönchsinstituts. Und er geniesst immerhin mit einigem Rechte den Ruhm, Hauptreformator des anatolischen Mönchswesens, ja gewissermaassen einziger Ordenspatron für dasselbe geworden zu sein. Aber wenn er in dieser Hinsicht dem hl. Benedikt in seinem Verhältnis zum abendländischem Mönchtum gleicht, so fehlt doch bei ihm die schriftliche Urkunde, durch welche seine Patriarchenwürde in der Weise vermittelt wäre, wie dies die Regula Benedicti für jenen leistet. Keine der unter seinem Namen überlieferten drei Regeln kann im jetzigen Wortlaut von ihm herrühren. Die „Constitutiones asceticae ad eos, qui simul aut solitarie vivunt“ [1] sind, wie der Benediktiner Garnier

[1] *Ἀσκητικαὶ Διατάξεις πρὸς τοὺς ἐν κοινοβίῳ καὶ καταμόνας ἀσκοῦντας* — in den Basilius-Auszügen an die *Ὅροι κατ' ἐπιτομήν* sich anschliessend (b. Migne t. XXXI, p. 1322—1428). Wegen ihres wahrscheinl. Her-



gezeigt hat, überhaupt nicht von Basilius, sondern von einem über Ehe und Weltleben abschätziger als er urteilenden, das Eremitentum als höchstes christliches Lebensideal verherrlichenden und empfehlenden Asketen derselben Zeit, wahrscheinlich von Eustathius v. Sebaste (ob., S. 258 f.). Dagegen sind ihrem wesentlichen Inhalte nach basilianisch die beiden oben aufgeführten Regeln, deren ausführlichere (A) 55, die „kürzer gefasste“ (B) 313 Vorschriften, eingekleidet in Frag- und Antwortform, enthält. Den Charakter einer eigentlichen, planmässig angelegten Klosterregel trägt aber keiner der beiden Texte. Vielmehr wiegen allgemein-ethische Auseinandersetzungen und Lebensvorschriften überall vor; das speziell Monastische, auf die korrekte Lebenshaltung von Cönobiten Bezügliche ist in bunter Mischung, ohne klar ersichtliche Ordnung der Materien, zwischenein gestreut.[1] „Katechismen mönchischer Tugend- und Pflichtenlehre“ würde vielleicht die richtigste Bezeichnung für beide Quästionensammlungen sein. **Gesetze** fürs Klosterleben enthält keine von ihnen, sondern nur **Belehrungen** und **Winke** über tadelloses Verhalten der Klostergenossen.[2] Wie weit das von Basilius selbst Herrührende reicht und wo die Zuthaten des Redaktors anfangen, lässt sich gegenwärtig nicht mehr feststellen. Als vom grossen Kappadokier herrührend ergeben sich, wegen ihres Übereinstimmens mit dem anderwärtsher über dessen

rührens nicht von Bas., sondern von Eustathius, s. Garnier in der Praefatio, M. l. c., p. 84 sq. 119, sq.

[1] Von den Quästionenwerken der altchristl.-griech. Literatur ist dieses eines der buntscheckigsten! Namentlich die zweite Serie, die in der Zahl ihrer meist sehr kurzen Abschnitte die Photianischen „Amphilochia“ noch um fünf überbietet, leistet in planloser Durcheinandermengung ihrer Themata — wobei gelegentlich auch Fragen von gar nicht asketischem Inhalt, wie „Was ist -Raka“ (Matth. 5, 22)?“, oder „Was ist *ψάλατε συνετῶς* (Ps. 47, 8), oder: „Was ist im Fall des Verlorengehens eines Handwerksgeräts durch Nachlässigkeit eines Klosterbruders zu thun?“ mit unterlaufen — fast Unglaubliches. Rufins abkürzende lat. Bearbeitung in den Instituta monachorum hat hier, was zweckmässige Gruppierung betr., z. Tl. bessernd eingegriffen. Von ihren im Ganzen nur 203 betragenden Quästionen entsprechen Nr. 1—15 ungefähr den 55 Nummern der *Ὅροι κ. πλάτος*, Nr. 16—203 den 313 der *Ὅ. κ. ἐπιτομήν* (vgl. **Spreitzenhofer**, Entwicklg. d. Möncht. in Italien, S. 41).

[2] **Bonwetsch** im Theol. Literat.-Bl. 1894, Nr. 52 (nach Ph. Meyer).

Grundsätze und Bestrebungen Bekannten, hauptsächlich folgende Punkte.

1. Cönobitisches Leben ist dem eremitischen bei weitem vorzuziehen, weil es dem Geiste Christi und den Vorschriften der hl. Schrift mehr entspricht und geringere Gefahren bietet als das Einsiedlerleben (A, 7).[1] Will ein Bruder gern zum einsiedlerischen Leben übergehen, so darf er dies nicht eigenmächtig, sondern nur mit Genehmigung des Vorgesetzten thun (B, 74). Auf Reisen sollen immer möglichst Zwei zusammen, nicht nur Einer allein entsendet werden (A, 44).

2. Liebesgesinnung der Brüder untereinander und gehorsame Unterwerfung unter des Vorgesetzten Befehle sind die vor allem zu wahrenden Haupttugenden der Mönche (A, 1—5; 25—55; B, 24 ff. 64 ff. 73 ff.).

3. Das Leben der Mönche muss auf vollkommene Selbstbeherrschung und Unterdrückung aller Leidenschaften abzielen, also stets ein tief ernstes sein. Lachen ist ihnen nicht gestattet, so gewiss als Christus niemals gelacht hat ja (Luk. 6, 25) sogar sein Wehe über die Lacher ausruft (A, 16, 17; B, 31 etc.).

4. Das tägliche Leben des Mönchs hat ein zwischen fleissiger Arbeit und Gottesdienst ordnungsmässig geteiltes zu sein, und zwar sind — unbeschadet der laut 1. Thess. 5, 17 zu erfüllenden beständigen Gebetspflicht — die sieben (bzw. 8) täglichen Gebetsstunden, wie sie das Klosterleben überliefert (Matutin, Prim, Terz, Sext, Non, Vesper, Completorium und Mesonyktion) einzuhalten (A, 37).

5. Fleissiges Bibellesen, auch Auswendiglernen aus der hl. Schrift, gehört zu den Pflichten des Mönchs. Dagegen ist einseitige Vorliebe für weltliche Wissenschaft und für Künste, die mit den Zwecken des Klosterlebens nicht in näherem Zusammenhang stehen, von ihm zu meiden. Die

[1] *Πρὸς πολλὰ χρησιμωτέραν καταμανθάνω τὴν ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν πλειόνων διαγωγήν* (Qu. 7 der *Ὅρ. κατὰ πλάτος*, col. 948 M.). Was dann zur biblischen und ethisch-praktischen Begründung dieses Vorzugs der genossenschaftlichen vor der solitären Lebensweise beigebracht wird, ist z. Tl. erheblichen Werts und gehört zu den schönsten Partien der Opp. moralia des Basilius.



wertvollste aller Beschäftigungen ist für den Mönch der Ackerbau (B, 95, 96; A, 38).[1]

6. Im Fasten ist — immer nach Anleitung und Rat des Vorgesetzten — ein verständiges Maass zu halten; die Kasteiungen in Bezug auf Speise und Trank dürfen nicht auf Kosten des leiblichen und geistlichen Wohlbefindens übertrieben werden (A, 18—20; B, 128—133).

7. Auch im Punkte der Bekleidung gilt es sich diskret zu verhalten und alles Auffallende und Unzweckmässige zu meiden. Apostolische Armut und Einfachheit, Fernhalten eitlen weltlichen Prunks muss hier oberste Regel sein. Das Tragen eines härenen Unterkleids (Cilicium) ist gestattet, jedoch nur zur Zeit besondren Bussschmerzes und als Ausdruck für denselben (A, 21—23; B, 90).

8. Zusammensein und Verkehr mit weiblichen Personen, nämlich mit Klosterschwestern, ist zwar möglichst zu beschränken, aber doch nicht unbedingt zu unterlassen. Insbesondere ist priesterlich-seelsorgerlicher Verkehr mit Nonnen zulässig, jedoch niemals unter vier Augen, sondern am besten so, dass bei Abnahme der Beichte einer Nonne deren Oberin mit zugegen ist (A, 33; B, 108—111).

Der letzte der hier hervorgehobenen Punkte ist von besonderem Interesse. Er zeigt, dass die verhältnismässig milde Haltung dieser Vorschriften und Ratschläge sich auch aufs Gebiet der Beziehungen zwischen männlichen und weiblichen Asketen erstreckt, ja dass Basilius, wie es scheint, in dieser Beziehung weniger ängstlich verfuhr als Pachomius dies gethan hatte. Eine priesterlich-seelsorgerliche Bedienung durch Mönche ihres Nachbarklosters nahm auch dieser für Nonnen in Aussicht (oben, S. 208), aber der Nilstrom musste zwischen den beiderseitigen Wohnstätten fliessen! Aus den betreffenden basilianischen Bestimmungen kann man sogar

[1] Unwissenschaftlich oder gar wissensfeindlich war Basilius im Übrigen nicht; vgl. seine *Ὁμιλία πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (griech., mit erläut. französ. Noten herausgegeb. von E. Sommer, unt. d. Titel: Homélie de Saint Basile aux jeunes gens etc., Paris 1876). Aber was er den *νέοι* im allgemeinen empfahl, eine tüchtige klassische Grundlegung für ihr Bibelstudium, glaubte er nicht gleicherweise auch den Mönchen empfehlen zu sollen.

die Zulässigkeit eines derartigen Instituts wie die Doppelklöster, d. h. dicht aneinander grenzende Konvente von Mönchen unter einem Abt, und von Nonnen unter einer Klostermutter, herzuleiten suchen; und in Rufins lateinischer Bearbeitung (Fr. 174; 197—201) ist dies in der That geschehen.[1] Ob und in wie weit des Basilius gesetzgeberische Weisheit nach dieser Seite hin ein Versäumnis begangen hat, dessen üble Folgen durch nachmalige Disziplinarordnungen Andrer bekämpft werden mussten, wissen wir nicht. Jedenfalls hat, nachdem schon die Justiniansche Gesetzgebung (s. Novell. 123, 36) in dieser Richtung thätig gewesen, das VII. siebente ökumenische Konzil (787) einen Kanon (c. 20) erlassen, wodurch das Errichten neuer Doppelklöster überhaupt verboten wurde. Fürs Morgenland scheint damit dieses Institut in der Hauptsache beseitigt worden zu sein, während dasselbe bekanntlich auf abendländischem Boden, besonders in west- und nordeuropäischen Ländern, sich durchs ganze Mittelalter hindurch in ziemlicher Ausdehnung erhalten hat.

Über das Verhältnis der Klöster und ihrer Insassen zum Weltklerus, insbesondere zum Episkopat, enthalten die beiden Basiliusregeln keine Angaben. Es leidet jedoch keinen Zweifel, dass der weise und energische Kirchenfürst auch nach dieser Seite hin wohlthätig einzugreifen und namentlich durch Verpflanzung der Mönchsgenossenschaften in möglichste Nähe der Städte, sowie durch Stärkung des Einflusses der Bischöfe auf ihr Verhalten den bei ihnen hervorgetretenen Übergriffen und Extravaganzen entgegen zu wirken versucht hat. Bei dem beträchtlichen Ruhm, den er als Säule der nicänischen Orthodoxie weit und breit in der griechischen Christenheit erwarb, kann immerhin angenommen werden,

[1] Eine Art von Doppelklostertum stellt seit ca. 387 das dichte Nebeneinander der Asketenwohnungen von Paula und von Hieronymus in Bethlehem dar. Etwas später begegnet man auf ägyptischem Boden Derartigem: Senuti soll in Verbindung mit seinem Athribiskloster von 2200 Mönchen auch ein nahe benachbartes Frauenkloster mit 1800 Bewohnerinnen geleitet haben. Seine Erfahrungen sollen aber dabei sehr üble gewesen sein (heimliche Verbindungen beider Teile in Menge; Verstecken vieler Kinderleichen, ja Vorwerfen neugeborener Kindlein vor Hunde und Schweine!). Vgl. Amélineau, Étude hist. sur S. Pakhôme etc. (1887), p. 371.



dass auch über Kappadokiens Grenzen hinaus manches von seinen monastischen Einrichtungen Eingang fand. Sicher scheint zu sein, dass die benachbarte Kirche Armeniens ihr Klosterwesen im Wesentlichen nach basilianischen Vorbildern und Vorschriften geregelt hat, wobei zwei noch zu Basilius' Lebzeiten dorthin gekommene fromme Einsiedler, Schalita aus Syrien und Epipan aus Hellas (letzterer Vorsteher einer Gesellschaft von über 500 Mönchen), eine wichtige Rolle spielten. Zu allseitig durchgreifender Wirkung konnten indessen die Bestrebungen des kappadokischen Metropoliten der Natur der Sache nach nicht gedeihen. Die Hochflut eines wild enthusiastischen Eremitentums war zu seiner Zeit und auch während der nächstfolgenden Jahrzehnte noch zu sehr im Steigen begriffen, als dass man seinen massvollen und verhältnismässig nüchternen Anordnungen und Ratschlägen in weiteren Kreisen gern Folge gegeben hätte. Es war unerlässlich, dass die Kirchen- und die Staatsgesetzgebung der Folgezeit in der von ihm eingeschlagenen Richtung vorzugehen nnd mittels der derberen Sprache strenger Verfügungen und Bedrohungen das von ihm zunächst nur Angestrebte zur Durchführung zu bringen suchte.

Das chalcedonensische Concil that einige erste Schritte in dieser Richtung. Seine Kanones (Nr. 4, 8, 23 und 24) erklären die Klöster einer jeden Stadt für deren Bischof („gemäss der Überlieferung der Väter") unterworfen. Sie bedrohen widersetzliche Mönche mit dem Bann, verbieten den Mönchen das Betreten der oströmischen Hauptstadt ohne die besondere Erlaubnis von deren Patriarchen und schreiben vor, dass jedes Kloster von dem ihm vorgesetzten Bischof geweiht werden müsse, widrigenfalls ihm Einziehung (Säkularisation) durch die Staatsgewalt drohe. — Auf ein streng geregeltes, ernster Zucht unterstelltes Zusammenleben ihrer Mönche sieht man demnächst auch die beiden palästinischen Äbte Theodosios († 529) und Sabas († 532), von welchen namentlich der letztere einen über Palästinas Grenzen hinaus sich erstreckenden Einfluss erlangte, hinwirken. Beide kamen in der Anerkennung des cönobitischen Zusammenwohnens der Asketen als eines heilsamen

und notwendigen Instituts überein; doch ging nur Theodosios hierin wesentlich ebensoweit wie s. Zt. Basilius, indem er eigentliche Cönobien für die unbedingt vorzuziehende Form erklärte. Sabas blieb vielmehr überwiegend ein Lobredner der eremitischen Lebenssitte und gab deshalb dem System der Lauren oder der Complexe einzelner Kellien (vgl. oben, S. 205) den Vorzug vor dem Cönobitismus im engeren Sinne. Die Cönobien sollten nach seiner Auffassung die Vorschulen sein, in welchen die Kellioten oder Einsiedler, als Repräsentanten einer höheren Stufe der Askese, vorgebildet würden (Ph. Meyer, Haupturkunden etc. (S. 10).

Wichtige Fortschritte für die in Rede stehende Entwicklung brachte sodann Justinians Gesetzgebung. Sie knüpft an die Vorschriften der Chalcedonense an. Sie verschärft die auf Unterordnung der Klöster unter die Bischöfe lautenden Verfügungen, erklärt den Cönobitismus für die allein normale Form des mönchischen Zusammenlebens, beschränkt die zu den Klöstern überall in ein Verhältnis der Abhängigkeit gebrachten Eremiten oder Hesychasten auf eine bestimmte Zahl und heisst die Mönche an ihr jeweiliges Kloster gebunden bleiben (Meyer, S. 11—14). Die Einfügung des Monachismus als einer der Weltgeistlichkeit koordinierten Institution ins Ganze des Staatskirchen-Organismus wurde so zur Thatsache, an der sich nicht mehr rütteln liess. Einen bedeutsamen Ausdruck fand das bestehende Verhältnis eines Nebeneinanderbestehens zweier Arten von Klerus: des in seinen unteren Graden verehelichten Weltklerus und des streng asketisch lebenden Klosterklerus, durch die fürs gesamte Kultusleben und religiöse Bewusstsein der anatolischen Christenheit zu wichtigem Einfluss gelangte Sakramentslehre des Areopagiten. Nach ihr zählt die Kirche unter ihren sechs Mysterien oder Sakramenten zwei parallele und gleichwertige heilige Weihehandlungen: die Klerikerweihe (*ἱερατικὴ τελείωσις*) und die Mönchsweihe (*μοναστικὴ τελείωσις*). Jene begründet das Amt der charismatischen Gemeindeleiter, diese das Amt der charismatisch Frommen.[1] Keines dieser beiden

[1] Vgl. H. Gelzer, Die Anfänge der armenischen Kirche (Verhandl. der kgl sächs. Gesellsch. der Wissensch. in Leipz. 1895).



Ämter, die zu einander in dem Verhältnis wie Martha und Maria, wie aktives und kontemplatives Leben stehend gedacht sind, gilt als dem anderen übergeordnet. Doch besitzt faktisch der Mönchsstand darin einen Vorrang vor dem Weltklerus, dass nur aus ihm die oberen, zur Ehelosigkeit verpflichteten Grade der Weltgeistlichkeit sich ergänzen dürfen. Der Asketenstand ist notwendige Vorbereitungsstufe und Pflanzschule für die höchsten Leiter der Hierarchie überhaupt. Auch kann ebendeshalb das Mysterium der Mönchsweihe nur von Bischöfen gespendet werden, nicht von niederen Klerikern.

Zur vollen Ausgestaltung der durch diese staatskirchliche Regulierung des Cönobiten- und Einsiedlerwesens für dieselben geschaffenen neuen Zustände trugen seit dem 7. Jahrhundert noch bei: zunächst die Disziplinargesetze des Trullanischen Concils von 692, welche die Stellung der Einsiedler zu den Klosterbrüdern auf einen festbestimmten Ausdruck brachten. Nur wer als Cönobite gedient und sich als tüchtig bewährt hat, darf nach Kan. 41 dieser Synode Eremit werden. Und ferner: das landstreichermässige Sichherumtreiben von Eremiten, die ausserhalb eines Klosterverbands stehen, muss (nach Kan. 42) aufhören; solche „mit struppigem Haupthaar in schwarzen Gewändern“ umherziehende Büsser sollen, falls sie sich nicht geordneter Klosterdisziplin und dem durch diese vorgeschriebnen äusseren Habitus unterwerfen wollen, in ihre Wildnisse zurückgetrieben werden, von wo sie gekommen. Wird durch diese Verordnungen der letzte Rest einer ungehörigen Selbständigkeit derjenigen Klasse von Asketen, aus welcher die früher beschriebenen Exzesse hauptsächlich hervorgegangen waren, zu beseitigen und das Eindringen von Erscheinungen wie die messalianische Sekte oder gar wie die Derwische des Islam in die Staatskirche zu verhindern gesucht, so beschäftigen sich mehrere Erlasse aus der Zeit der Bilderstreitigkeiten mit Inschutznahme der Cönobien gegen Übergriffe der bischöflichen Gewalt. Das Streben nach einer eximierten, d. h. der

[1] Diese Unterscheidung nach Kattenbusch, Konfessionsk. I, 523 (Anm.).

Jurisdiktion ihrer Diöcesen-Bischöfe entzogenen und direkt dem Patriarchen als oberstem Leiter der Hierarchie unterworfenen Stellung beginnt, nach dem Vorgang vieler Kirchen, auch die Klöster zu ergreifen. Es galt Schutz zu suchen wider die Habgier und die tyrannische Härte, im Bilderstreite auch gegen die bilder- und orthodoxiefeindlichen Gewaltakte einzelner Bischöfe. Daher dieses vielfach sich regende Verlangen noch einer von Konstantinopel aus geleiteten und beaufsichtigten Sonderstellung. Ihm kam Patriarch Germanus (715—730) durch die Verordnung entgegen: es sollten fortan alle die Klöster und Kirchen, in welchen bei ihrer Stiftung das „Patriarchatkreuz" (*σταυροπήγιον πατριαρχικόν,* ein hinter dem Altar eingegrabnes Holzkreuz mit Inschrift) aufgerichtet worden war, unmittelbar unter dem Patriarchen stehen. Der schützende Talisman in Kreuzesform ist viel begehrt, dabei natürlich bischöflicherseits auch viel angefochten oder in seinen Wirkungen einzuschränken versucht worden. Auch Metropoliten haben durch das gleiche Mittel der Stauropegie gelegentlich Klöster in ihre Gewalt gebracht. — Wichtige Schutzmassregeln wurden noch die gesetzgeberischen Erlasse, wodurch man Schädigungen des Klosterguts durch die Bestellung besonderer „Ökonomen" zu verhüten suchte, u. dgl. m.

Die inneren Lebensverhältnisse der Klosterbrüder erfuhren gegen Anfang des 9. Jahrhunderts, nach der Periode schwerer Heimsuchungen, unter den bilderstürmenden Kaisern, eine nachhaltig bedeutsam gewordene Regelung durch die in weitem Umkreis zu Ansehen gelangten asketischen Satzungen und Ratschläge des Theodorus Studita. Dieselben suchen, zurückgehend auf Basilius sowie auf jene mystagogische Theorie des Pseudodionys, das ethisch-soziale, diätetische und liturgische Verhalten der Mönche bis in die kleinsten Details hinein zu ordnen. Sie erteilen dahin abzielende Vorschriften sowohl für die Klosterbrüder insgemein, wie für deren Vorsteher (*ἡγούμενοι, καθηγούμενοι*), wobei namentlich in den die letzteren betreffenden manches charakteristische Neue hervortritt. Der Hegumen soll von den Brüdern weder durch besondere Kleidung, noch durch bessere Kost, noch durch



eine Mehrheit von Dienern sich unterscheiden. Nach höheren kirchlichen Würden soll er nicht trachten, soll in allen Stücken als treuer Hirte zu seiner Heerde sich halten, soll dreimal in der Woche die Mönche katechetisch unterweisen etc. Den Mönchen insgesamt wird Gemeinsamkeit ihrer irdischen Habe anbefohlen; sie werden vor jeglicher Gemeinschaft mit Weltleuten überhaupt und zumal mit Weibern nachdrücklich gewarnt und zu treuer Beobachtung der Kanones der Väter, insbesondere derjenigen des hl. Basilius, ermahnt. — Die beliebteste und einflussreichst gewordene Schrift, worin der Studienabt dies alles zusammenfasst, ist sein „Testament" an seine Mönche (*Διαθήκη*), dessen Inhalt auch in einem seiner Lehrbriefe, an den Nikolaos, zum grossen Teil wiederkehrt. Andres, zum Teil ausführlicheres, bieten seine "Constitutionen fürs Kloster Studion" (*Ὑποτύπωσις τῆς καταστάσεως τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου*), seine Katechesen und Belehrungen, seine „Klösterliche Strafordnung, verbunden mit Beichtkanones". Auch eine Reihe jambischer Memorialverse, die dem Mönche das Wesentliche seiner Pflichten kurz und bündig einschärfen, befindet sich unter seinen Schriften (s. überh. Meyer, S. 15—20).

Zahlreiche seit dem 9. Jahrhundert entstandene Klöster sowohl im oströmischen Reiche, wie in den übrigen Ländern des Orients, namentlich in Russland (wo das berühmte Höhlenkloster zu Kiew um die Mitte des 11. Jahrhunderts den übrigen mit seinem Beispiel voranging) haben diese Satzungen des Studiten ihrer Verfassung und Lebensordnung zu Grunde gelegt. Man darf deshalb mit einem gewissen Rechte vielmehr ihn, anstatt des herkömmlich statt seiner genannten Basilius des Grossen, den Hauptgesetzgeber fürs anatolische Klosterwesen nennen. Vor allen hat auch das berühmteste und grossartigste aller hierher gehörigen Institute, die Mönchsrepublik auf den Athosbergen, sich ausgesprochenermassen auf die Grundlage der Regeln von Studion gestellt.

Abramios (Avramios) aus Trapezunt, ein Sohn vornehmer Eltern, der als Mönch den Namen Athanasios annahm, wurde im Jahre 962, kurz vor dem Gelangen seines mächtigen Freundes Nikephoros Phokas auf den byzantinischen

Kaiserthron, zum Begründer der Athos-Laura, des Mutterklosters, von dem die übrigen Cönobien des „heiligen Berges“ ihren Ursprung herleiten. Anachoreten oder einzeln lebende Kellioten (möglicherweise auch in Kellien bis zur Zahl von je Vier, Fünf oder etlichen mehr zusammen Lebende) hatte es schon früher dort gegeben. Als erstes grosses Kloster oder eigentliches Cönobium stiftete Athanasios im genannten Jahre jene „Laura“, anfangs 80 Mönche zählend, sehr bald aber, schon unter Kaiser Johannes Tzimiskes, zur Stärke von 120 angewachsen. Athanas hat diese Laura während einiger Jahrzehnte geleitet, bis sein Leben (ungewiss in welchem Jahre) auf tragische Weise endigte — durch den Einsturz einer im Bau begriffenen Kirchenkuppel, die ihn samt sechs andren Mönchen unter ihren Trümmern begrub. Mehrere ansehnliche Könobien wie Karyaes (*Καρεαῖς*, *Καρυαῖς*), Iwiron, Watopädi, Esphigmenu, traten teils schon zu seinen Lebzeiten teils in der nächsten Zeit nach ihm dem Mutterkloster zur Seite. Bis ins 12. Jahrhundert hinein, wo das von Sabbas gegründete serbische Kloster Chiliandari (ca. 1180) entstand, dauert der Wachstumsprozess des merkwürdigen Mönchsstaats. — Jenes Kloster Karyaes wurde, als Sitz des Oberleiters oder „Protos“ sowie einiger Hilfsbeamten desselben (eines Oikonomos für die Besorgung der Geldangelegenheiten, eines Ekklesiarches oder Kultusordners, etc.), zum Mittelpunkte des Ganzen. Die Hegemunen der einzelnen Klöster hatte der Patriarch zu Konstantinopel zu ernennen, den Protos oder obersten Mönchsfürsten aber ursprünglich der Kaiser. Zu Anfang des 14. Jahrhunderts ging, durch eine von Kaiser Andronikus II. 1312 verfügte Verfassungsänderung, das Recht auch der Wahl des Protos auf den Patriarchen über (s. Meyer, Urk. IX). Die Bevölkerung des Hagion Oros konnte schon seit dem 11. Jahrhundert nach mehreren Tausenden von Mönchen geschätzt werden! Zur Zeit, wo Konstantin IX. Monomachos sein für die Verfassungsgeschichte des Athos besonders wichtig gewordenes Typikon erliess (1045), zählte allein die Lawra 700 Mönche; die Gesamtzahl aller grösseren wie kleineren Ansiedlungen auf dem Berge wurde damals auf 180 angegeben. Weiber, Eu-



nuchen und Kinder sollten vom Aufenthalt in den Klöstern unbedingt ausgeschlossen sein — ein Verbot, das, weil es immer wieder übertreten wurde, mehrmals erneuert werden musste, so auch im Typikon Konstantins IX. (s. Meyer, Urk. V).

Freigebige Privilegien, womit die Kaiser, namentlich vom Hause der Kommenen, die Klöster der „Heiligenberg-Leute“ (Hagioriten) ausstatteten, dienten zur Stärkung vom Ansehen und Einfluss der Genossenschaft, aber auch zur Anhäufung beträchtlicher Reichtümer bei ihr und damit zur Anbahnung eines Prozesses zunehmender Verweltlichung ihrer Glieder. Schon im Kommenen-Zeitalter hatte sich eine nicht geringe Verrohung und Verwilderung eines ziemlichen Teils der Mönche bemächtigt. Es erhellt dies u. a. aus den bekannten, seit Neander und Tafel in unserer kirchenhistorischen Literatur viel citierten Schilderungen des Erzbischofs Eustathius von Thessalonisch († 1194), deren hauptsächliches Abzielen auf damalige Zustände und Sitten der Athosrepublik wohl nicht zu bezweifeln ist. — Etwas später, im Laufe des 14. Jahrhunderts, wurde das Aufkommen des sg. idiorrhythmischen Systems“ zu einer Ursache wachsender Verweltlichung der Klöster und zunehmender Lockerung ihrer Disziplin. Dasselbe (begünstigt besonders durch einige Erlasse des Kaisers Emanuel II. Paläologos um 1400) bestand in einer Legalisierung des ursprünglich streng untersagten Sondereigentums der Mönche. Seine Gutheissung seitens einflussreicher Leiter der Klöster ist möglicherweise auf einen Rückschlag nach der vorhergegangenen Epoche einer mystisch-asketischen Überspannung (in dem fanatischen Treiben der Hesychasten gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts) zurückzuführen. Äussere Beweise für diese nur durch innere Erwägungen nahegelegte Mutmassung lassen sich einstweilen nicht gewinnen.[1] Auf jeden Fall hat das Eindringen des „idiorrhythmischen“, d. h. habgierigen und selbstsüchtigen Geists ins Leben eines beträchtlichen Teils der Athosklöster ent-

[1] Vgl. Meyer, Beiträge etc. (ZKG. XI), S. 408 f.; Haupturkunden etc., S. 60 f.

schieden schädigend auf deren sittliche Haltung eingewirkt. Die durch ihn herbeigeführten Verfallzustände, sich äussernd nicht nur in einem demokratisch-zuchtlosen und partikularistisch-eigennützigen Treiben, dem die Autoritätsstellung jenes Protos in Karyaes zuletzt gänzlich erlag,[1] sondern auch in mancherlei Symptomen sittlicher Laxheit (wie üppigem Kleiderluxus, Betrieb weltlicher Handelsgeschäfte, sogar Fabrikation und Trinken von Branntwein und dgl.) überdauerten den Übergang von der mittleren zur neueren Zeit um fast volle zwei Jahrhunderte. Erst im Laufe des 17. Jahrhunderts beginnt, unter Vortritt einer Anzahl ernst gerichteter Skiten-Bewohner[2] und Eremiten, eine zur alten strengen Zucht zurückstrebende Bewegung. Und erst gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts erscheint diese Bewegung hinreichend erstarkt, um dem Athos die führende Rolle, die er früher im geistigen Gesamtleben der griechischen Christenheit gespielt, wenigstens im wesentlichen wieder herzustellen — wozu insbesondere die Errichtung der sg. Athos-Akademie, d. h. des Klerikalseminars in Watopädi (1749) wichtiges beigetragen hat (Meyer, S. 71 ff. 76 ff.).

Wir werden auf manche dieser neueren und neuesten Verhältnisse im anatolischen Mönchtum später noch (zum Teil erst gegen Ende der zweiten Abteilung) zurückzukommen haben. Einstweilen galt es, dem Entwicklungsgange desselben bis gegen den Ablauf der mittleren Periode seiner Geschichte in übersichtlicher Betrachtung zu folgen. Wie bei dieser Entwicklung die Stellung des Asketenstands zur

[1] Meyer, Haupturk., S. 58: „Die neuere Klosterverfassung untergräbt auch die Stellung des Protos. Länger als 200 Jahre dauert der Kampf. Zuletzt ist der Protos nur noch Strohpuppe. Zuletzt verschwindet er, man weiss nicht einmal genau wann.“

[2] Skite (σκητή = ἀσκητήριον) ist der neugriech. Name für die Vereinigung mehrerer Kellien oder Einsiedlerhütten zu einem Dorfe — also im Grunde gleichbedeutend mit λαῦρα. In solchen Kelliendörfchen, sowie ferner in den isoliert gelegenen Kellien oder Eremitagen (Anachoreten-Wohnungen) hatte strengerer asketischer Sinn sich behauptet als in den durchweg der Lauheit und Laxheit verfallenen grösseren Klöstern. Daher von jenen die Reformbewegung ausging. — Über die dreierlei Arten des Wohnens auch noch der heutigen Athoniten: Cönobion, Skite (Laura) und Kellion, vgl. schon Fallmerayer, Fragmente aus dem Orient, II, 1, S. 119 f. S. auch V. Schultze, Archäol. d. altchr. Kunst, S. 116.



morgenländischen Christenheit insgesamt, und wie ferner das Verhältnis letzterer zur nichtchristlichen Welt sich gestaltet, hat der folgende Schlussabschnitt der gegenwärtigen Reihe von Darlegungen noch in Kürze zu zeigen.

---

## §. 6. Anatolisches Christentum und Islam in Bezug auf ihr asketisches Verhalten.

Edm. v. Muralt (v. Murawieff), Briefe über den Gottesdienst der morgenl. Kirche, Leipz. 1838, S. 58—144. — Eckenbrecher, Über die Fasten der griech. Kirche und über die Fasten der protest. Kirche, Berlin 1846. — Finck, Art. „Fasten“ in Ersch und Gruber's Encykl., S. 53 ff. — W. Gass, Symbolik der griech. Kirche, Berlin 1872, S. 379—389. — Kattenbusch a. a. O., bes. S. 530 ff.

Alfr. v. Kremer, Geschichte der herrschenden Ideen des Islams, Leipzig 1868 (bes. S. 52 ff.). A. Sprenger, D. herrsch. Ideen des Isl. (ausf. Bespr. v. Kremer) „Ausland“ 1868, Nr. 50—52. August Müller, Der Islam im Morgen- und Abendland (Onckens Allg. Gesch. in Einzeldarstell. II, 4). Hub. Grimme, Einleitung in den Koran, System d. koranischen Theol. (Mohammed, Bd. II), Münster 1895. R. Falke, Buddha, Mohammed, Christus I, S. 52 ff. 85 ff.

Das Leben des streng an seiner Regel haltenden orientalischen Mönchs ist ein hartes Leben. Schon äusserlich ist derselbe durch eine in hohem Grade auffallende Tracht — kahle Kopfschur, aber langer Bart, lang herabwallendes grobes Gewand mit Kapuze, etc. — in starken Gegensatz gestellt zu allem Weltleben. Der Vollmönch oder Grossmönch (μεγαλόσχημος, weil er durch Empfang des μέγα σχῆμα oder der höheren Mönchsweihe als Inhaber der obersten Stufe des Asketenlebens vom Mönche des μικρὸν σχ. oder niederen Grades unterschieden ist) stellt sich auf den ersten Blick für jeden Beschauer als ein Kreuzträger (σταυροφόρος) dar. Auf der Vorderseite seines Mandyas (μανδύας) — einer schwarzen Schürze, an deren oberen Ende die kleine Kapuze (κούκλιον) befestigt ist — trägt er ein grosses gesticktes Kreuz von roter oder weisser Farbe, das über einem Toten-

kopfe steht, auf der einen Seite die Lanze, auf der andern das Rohr mit dem Schwamme zeigt und in seinen vier Winkeln mit den Buchstaben *IΣ. XΣ. NI-KA* (d. h. „Jesus Christus siegt“) umschrieben ist. Auch das Skapulier oder ärmellose Obergewand (*ὁ ἀνάλαβος*) bildet das Kreuz des Erlösers ab, und zwar in seiner jetzt üblichen Beschaffenheit mittels zahlreicher Figuren, weshalb es auch Polystaurion heisst. Auf diese Weise äusserlich mit allem Nachdruck als Kreuzträger, ja als ein Gekreuzigter Christi gekennzeichnet,[1] führt der anatolische Berufsasket ein Asketenleben im vollsten Ernste. Sein „grosses Schema“ verpflichtet ihn zu einem beständigen Fastenleben. Fleischgenuss ist ihm absolut und für immer untersagt, das Zusichnehmen von etwas Wein zwar gestattet, aber nur in sehr beschränktem Masse. Zu den ihm gestatteten Nahrungsmitteln gehören auch Fische, aber die rigorosten Einsiedler enthalten sich auch dieser, um nur von Pflanzenkost zu leben, und zwar in der Weise, dass sie täglich nur Einmal eine Mahlzeit halten.[2] Auch auf dies Minimum täglicher Kost wird an den kirchlichen Fasttagen verzichtet; und ihrer sind den Mönchen mehr vorgeschrieben als den Angehörigen der Weltkirche! Zu den Stationsfasten am Mittwoch und Freitag gesellen wenigstens die strenglebenden noch ein regelmässiges Montagsfasten hinzu, bethätigen also durch dieses d r e i malige wöchentliche Fasten auf ihre Weise „eine bessere Gerechtigkeit als die der Pharisäer“ (Matth. 5, 20; vgl. Luk. 18, 12). Auch im Punkte ihrer Gebetsaskese sind die Grossmönche harten Zumutungen unter-

[1] Wie denn das mittelalterliche Malerbuch vom Athos „als Vorlage für die Darstellung eines *ἀληθινὸς μόναχος* das Bild eines in seinen Gewändern g e k r e u z i g t e n Mönchs gibt“ (K a t t e n b., S. 537).

[2] Einige an der Sonne gedörrte Baumfrüchte mit etwas Brot und Wasser, bilden nach der Angabe eines neueren Reisenden (vgl. Ausland 1862, S. 445 f.) die einzige Kost für die strenger lebenden Athos-Asketen. Die Bewohner der verschiedenen Skiten differieren in Bezug auf die jeweilige Art und die Härte ihrer diätetischen Entsagungen. Während (nach den Angaben Pischons, in Raumer's Histor. Taschenb. 1860, S. 1 ff.) die beiden Einsiedlerdörfer Neaskiti und Hagia Anna (an der waldigen Südseite der Athos-Halbinsel) Wein, Kürbisse, Bohnen, Feigen, Oliven u. dgl. als ihre Lebensmittel ziehen, sollen die Bewohner der Skiti Kerasia (Kirschgarten) sich nur von wildem Honig, Wallnüssen, Zwiebeln und Brot ernähren und dabei in finsteren Schluchten unter elenden Obdächern von Lehm, Baumzweigen etc. leben.



worfen, bestehend in vermehrten Kniebeugungen, — die bei ihnen stets als *μετανοῖαι στρωταί*, d. h. in Gestalt völligen Sichniederwerfens zur Erde (unter Hersagung des Kyrie eleyson) zu geschehen haben — sowie in häufigerem Abbeten des hundertknöpfigen Kombologion (Rosenkranzes), als es den Mönchen niederen Grads vorgeschrieben ist.[1] Und mit Erfüllung dieser äusseren Gebetspflichten ist es für den Grossmönch, der sich als wahrhaft vollkommnen Asketen bethätigen will, noch nicht gethan. Auch die uralte Tradition des innerlichen Gebets (*εὐχὴ νοερά*) oder der höheren Contemplation ist noch nicht ausgestorben; auch sie, samt dem sie begleitenden Zustande einer völligen Stille oder Ruhe (*ἡσυχία*, vgl. 248 u. S. 297) und gelegentlichen charismatischen Entzückungszuständen (Gesichten; Schauen des himmlischen Lichts), soll in den Zellen der ächten Mönche des Ostens noch weiter kultiviert werden.[2] Für das Erklimmen dieser obersten Andachtsstaffeln ist aber ein Leben in beharrlicher Entsagung und gewissenhafter Erfüllung aller niederen Forderungen der Asketik selbstverständliche Voraussetzung. — Dass der pünktlich gemäss allen diesen Satzungen lebende Asket mit einer kräftigen Natur begabt sein muss, um nicht zum frühzeitigen Opfer seiner Entbehrungen zu werden, begreift sich ebenso leicht, wie dass von den bei einer derartigen Lebensweise Ergrauten manche höchst abgemagerte, ja skeletartig aussehende Gestalten sich befinden.

Es fragt sich nun: stehen die Berufsasketen des Morgenlands mit diesen harten Büssungen innerhalb der Gesamtheit

[1] *Κομβολόγιον* oder *κομβοσχοίνιον* heisst der mit 100 Knöpfen (*κόμβοι*) versehene Strick, welcher das anatolische Seitenstück zum abendl.-kath. Rosenkranz bildet. Mit dem Abbeten desselben gilt es ein 100maliges Kreuzschlagen zu verbinden, in der Weise, dass bei jedem Knopfe das Zeichen des Kreuzes über dem Kopfe des Beters gemacht wird (K a t t e n b. 535). Den Grossmönchen liegt für die Dauer von 24 Stunden im Ganzen ein 12maliges Abbeten dieses Stricks (also 1200 Gebete!), sowie in Verbindung damit die Leistung von 120 Kniebeugungen ob (M e y e r, Beitr., S. 551).

[2] Über die von dem Hagioriten Nikodemos († 1809), dem einflussreichsten asketischen Schriftsteller der griech. Kirche in neuerer Zeit (Verfasser eines *Ἐγχειρίδιον συμβουλευτικὸν* und andrer wichtiger Schriften), erteilte Anweisung zu hesychastischer Gebetsandacht, die im wesentlichen eine Rückkehr zum Hesychasmus des 14. Jahrhunderts bedeutet, vgl. K a t t e n b. S. 512 f.

ihrer orthodoxen Mitchristen völlig vereinzelt da? Oder folgen ihnen die Weltgeistlichen und die Laien wenigstens ein Stück Weges weit auf ihrer Laufbahn nach?

Die Frage muss nachdrücklich bejaht werden. Es verhält sich in der That so: die anatolische Christenheit, soweit sie den Satzungen ihrer Kirche treu nachlebt, überlässt die Askese keineswegs ausschliesslich ihren „Kalogeren", vielmehr beugt auch sie sich einem tüchtigen Joche asketischer Bräuche, in dessen geduldigem Tragen sie ihre abendländische Mitchristenheit entschieden übertrifft. Es gilt das vor allem von ihren Fastensitten. Keine andere Hauptabteilung der Gesamtkirche kommt in dieser Hinsicht der morgenländischen auch nur annähernd gleich.

Man kann, im Hinblick darauf, dass etwas über die Hälfte des griechischen Kirchenjahres aus Fasttagen besteht, für welche Fleischverbot vorgeschrieben ist, mit einigem Rechte diese ganze Hauptabteilung der Christenheit als eine Kirche von Fastern bezeichnen. Jedenfalls übertrifft dieselbe den abendländischen Katholizismus erheblich an Strenge ihrer Satzungen zur Wahrung der betreffenden Traditionen, sowie an Zähigkeit im Festhalten an gewissen damit zusammenhängenden alten Bräuchen — wohin namentlich das apostolische Verbot von Blut und Ersticktem (Apg. 15, 29) gehört. Ein asketisches Moment, abzielend auf eine qualitative Nahrungsbeschränkung, ist jedenfalls auch in dieser judaisierend gesetzlichen Observanz, welche das II. Trullanische Concil (can. 67) sogar zu einer der Scheidelehren des kirchlichen Morgenlandes gegenüber Rom erhob, enthalten. Stärker freilich greift ins gesamte Leben sowohl der Einzelnen wie grösserer Gemeinschaften die eigentliche Fastenordnung der Kirche ein. Die Zahl der Tage, an welchen ein gewissenhafter anatolischer Christ sich wenigstens den Fleischgenuss versagen muss, beläuft sich auf mindestens 180 im Jahre, und an der grössten Mehrzahl dieser Fasttage (ungefähr 140) gilt es sogar auch aufs Essen von Fischen zu verzichten. Auch hat — wenigstens im orthodoxen Russland — für die strengeren Fastenzeiten das Priestertum eine Art von Überwachung sogar der ärztlichen Praxis auszuüben, in der Weise,



dass nur auf Grund besonderer Erlaubnisscheine der Popen kräftigere Speisen (wie Fleisch, Fleischbrühe, Eier, Butter etc.) für die Kranken ärztlich verordnet werden dürfen.

Die kirchlich festgesetzten Zeiten für die Ausübung dieser Enthaltungspraxis sind folgende. Zunächst als wöchentlich wiederkehrende: die beiden Stationsfasttage der ältesten Christenheit (S. 152 ff.). Ihre Auffassung als zu einer verlängerten Nahrungsenthaltung verpflichtend hat der griechische Katholizismus mit dem abendländischen gemein. Dagegen verwirft er das quadragesimale Samstagsfasten der Abendländer ebenso entschieden wie das bei einigen Häresien (Marcioniten, Manichäern, Aërianern, Eustathianern — auch Nestorianern; vgl. unten) übliche Fasten am Sonntage. Schon die Apostolischen Kanones (can. 65) erklären den am Sabbat oder Sonntag (ausgenommen Samstag vor Ostern) Fastenden, falls er Laie ist, für gebannt, falls er Geistlicher ist, für amtsentsetzt; welche Bestimmung dann can. 55 des Trullanum aufs neue einschärfte. Übrigens sind von jener Belastung mit Fastenzwang die Mittwoche und Freitage von fünf Wochen, die als besondere kirchliche Freudenzeiten gelten, ausgenommen. Während der zwei Wochen vor Epiphanias, der dritten Woche nach diesem Feste, der „weissen" Woche nach Ostern und der hl. Geist-Woche nach Pfingsten darf auch an den Stationstagen Fleisch genossen werden.[1] Die Gesamtzahl der Wochen-Fasttage erreicht infolge dieses Abzugs einer Zehnzahl von Tagen nicht ganz ein volles Hundert. — Hierzu treten die in ihrer Gesamtheit eine nahezu ebenso grosse Zahl von Tagen ergebenden Jahresfasten, gebildet hauptsächlich durch vier grössere Reihen von Fasttagen. Die längste und angesehenste dieser grossen Hauptfastenzeiten ist die Quadragesima oder Passionszeit vor Ostern. Sie umfasst die Zeit von Sonntag Sexagesimä bis Charsamstag, also einen Zeitraum von 49 Tagen (von welchen jedoch, nach dem eben Bemerkten, die umschlossenen

[1] Die Exemtion der 3. Woche nach Epiph. von der Stationsfastenbegehung ist ein aus der Kampfzeit wider die Paulikianersekte (9. und 10. Jahrhundert) herrührender Brauch. Er drückt den Protest der Orthodoxen gegen deren Trauerfasten zum Andenken an das in die genannte Woche fallende Martyrium ihres Apostels Sergios († 835) aus.

7 Sonntage und 6 Samstage abgehen). Etwas kürzer ist die mit Fasten zu begehende Rüstzeit vor Weihnachten oder Adventsperiode; sie reicht vom 15. November bis zum 24. Dezember, beträgt also $5^1/_2$ Wochen. Noch etwas kürzer, nämlich nur etwa 4—5 Wochen betragend, ist das dem Gedenktag der Apostelfürsten Petrus und Paulus (29. Juni) vorhergehende sog. Apostelfasten, das mit der Pfingstoktave oder dem griechischen Allermärtyrerfeste anhebt. Nur 2 Wochen endlich währt das auf die Feier von Mariä Himmelfahrt (15. August) vorbereitende Marien- oder Theotokos-Fasten, vom 1. bis zum 15. August. Apostel- und Marienfasten, die beiden sommerlichen Fastenperioden, bilden, was ihre Gesamtlänge betrifft, ungefähr auch einen 40tägigen Zeitraum, üblich der Passions- und der Advents-Quadragesima. Doch sind sie durch den in der Hauptsache ganz fastenlosen Monat Juli von einander getrennt. Zwischen der Strenge der Enthaltungssatzungen für die grosse Osterquadragesima einerseits und derjenigen für die drei kleineren andrerseits findet ein merklicher Unterschied statt. Fleisch ist zwar für sie alle gleicherweise untersagt, aber für die Apostel- und Adventsfaste sind dafür Fische, Öl und Wein, für die Marienfaste wenigstens Öl und Wein, und zwar in zwei täglichen Mahlzeiten, gestattet. Anders in der grossen Passions- oder Osterfastenzeit, die als spezielles Nachbild der schmerzlichen Verbannung der Voreltern aus dem Paradiese sowie des 40tägigen Fastens Jesu in der Wüste gilt und deshalb mit höchster Strenge eingehalten werden muss. Während der 35 Werktage dieser Zeit darf stets nur je Eine Mahlzeit, und zwar diese erst um 2 Uhr Nachmittags genommen werden. Bloss an den Samstagen und Sonntagen (mit Ausnahme des Charsamstags) dürfen zwei Mahlzeiten stattfinden, wobei dann auch Oel und Wein gestattet ist. Im übrigen findet ein stufenweises Eintreten der strengeren Abstinenzen statt. Nachdem am Sonntage Septuagesimä, dem sog. „Ankündigungssonntage“ (*κυριακὴ τῆς προσφωνήσεως*), das nahe Bevorstehen der Fastenzeit angemeldet worden, wird acht Tage darauf, am Sonntage Sexagesimä, dem griechischen Carnevaltage (*κυρ. τοῦ ἀπόκρεως*), das letzte Fleisch genossen.



Für die nun folgende erste Fastenwoche sind noch Eier, Butter, Milch und Käse zu essen erlaubt, weshalb sie „Butterwoche“ und der sie beschliessende Sonntag „Käseesser-Sonntag“ (*κυρ. τυροφάγος* = unsrem Sonntag Estomihi) heisst. Von da an völlige Trockenkost, bestehend aus Brot, Salz, Honig, Dürrobst etc. mit Wasser! Nur an den Samstagen und Sonntagen sind etwas fettere Mahlzeiten gestattet. Die härteste Abstinenz findet statt vom Donnerstag bis zum Ende des Samstags der Charwoche, wo man Tag und Nacht in der Kirche zubringt, und zwar womöglich bei absolutem Fasten. Nur im dringendsten Notfalle ist hier etwas Brot mit Honig oder Wasser zu nehmen erlaubt — bis endlich der mit Jubel begrüsste Anbruch des Ostersonntags der Reihe harter Bussübungen ein Ende macht.[1] — Einige dieser Ostervigilie ähnliche, jedoch minder streng als sie begangene „heilige Abende“ vor Fasten (*νηστεῖαι προεόρτιοι*) kommen noch ausserdem zu den Jahresfasten hinzu; so eine Epiphanias-Vigilie am 5. Januar, eine Pfingstvigilie, eine Kreuzerhöhungsvigilie (14. Sept.), auch wohl Vorfasten vor dem Fest der Verklärung des Herrn (5. Aug.) und vor dem der Enthauptung des Täufers (28. Aug.). Lediglich lokalen Charakter tragen die (im Punkt ihrer Strenge ungefähr so, wie jene Apostelfasten gehandhabten) Fasten des Taxiarchos auf der Insel Chios, und die des hl. Demetrios auf Lesbos — letztere in den November fallend und angeblich 25 Tage dauernd.[2]

Das hier geschilderte Fasteninstitut ist in der Hauptsache Gemeingut aller orthodoxen Völker des Ostens, mag immerhin betreffs der Strenge seiner Bethätigung einiger Unterschied zwischen ihnen im Einzelnen bestehen. Für das hohe Alter der meisten zu ihm gehörigen Bräuche spricht, abgesehen von der Kirchenväterliteratur des 4. bis 6. Jahrhunderts, in welcher das Meiste derselben bereits direkt oder

[1] Vgl. die bekannten Schilderungen in Werken über den Orient, namentlich über Russland, betreffend diesen hochfestlichen Moment des Fastenschlusses in der Osterfrühe (z. B. Ausl. 1861, Nr. 31; auch Leist, Schilderungen aus dem serbischen Volksleben, im „Globus“, Bd. XII, S. 148 ff.).

[2] Eckenbrecher a. a. O., S. 3.

indirekt bezeugt ist, der Umstand, dass den Fastenordnungen der Schismatikerkirchen am Nil und in Vorderasien, ungeachtet mancher Abweichungen in den Details, in der Hauptsache derselbe herbe und strenge Charakter eignet. Wie denn auch für sie eine Mindestzahl von anderthalb hundert jährlichen Fasttagen überall leicht nachgewiesen werden kann und die Strenge ihrer Quadragesimal-Askese die der Orthodoxen teilweise, insbesondere bei den Nestorianern, noch übertrifft.[1]

Wie ist über den sittlichen Wert der Erscheinung zu urteilen? Dass sie ins gesamte Leben der mit diesem Joche belasteten Nationen aufs tiefste eingreift, ist wohlbekannt; nicht minder dass sie von ihren kirchlichen Lobrednern gerade mit Bezug auf diese ihre nationale Bedeutung angelegentlich verteidigt und empfehlen wird.

Es wird zuzugestehen sein, dass die „feine gute Zucht“ des Fastens auch in einer Form wie die hier geschilderte einen gewissen pädagogischen Wert beanspruchen kann. Jedenfalls besitzt die morgenländische Hierarchie an dieser Belastung ungefähr der Hälfte des bürgerlichen Jahreslaufs mit kirchlich vorgeschriebnen Abstinenzen und den damit verknüpften Rechten der Dispenserteilung etc. eine ihren Interessen in hohem Grade förderliches Zuchtmittel und Mittel zur Stärkung ihres Ansehens. Aber ob den Früchten des auf solchem Wege gehandhabten Erziehungssystems in sittlicher, diätetischer und sozialpolitischer Hinsicht in der That das hohe Lob gebührt, womit die Freunde anatolischer Kirchlichkeit es auszeichnen, erscheint doch sehr fraglich. Mag das äussere kirchliche Gebot, welches häufige und lange Busszeiten vorschreibt und dieselben durch Versagung eines grossen Teils der für gewöhnlich gestatteten Lebensgenüsse der Volksmasse eindringlich macht, auf deren gesamte Haltung einen demütigenden und die Anerkennung einer übersinnlichen Autorität kräftig fördernden Einfluss üben, so stehen einer besonders hohen Wertschätzung eben dieses Einflusses doch gewichtige Bedenken entgegen. Die angewandten Mittel wirken zu drastisch; der Geist in welchem sie gehandhabt werden ist ein einseitig gesetzlicher, nur durch alttestamentliche Vorbilder normierter, dagegen vom evangelischen und apostolischen Grunde weit sich entfernender. Weder auf Paulus noch auf Petrus würde ein Schutzredner für die schwere Bürde des orientalisch-kirchlichen Fastensystems sich berufen können (vgl. Gal. 5, 1; Apg. 15, 10; 1. Pet. 2, 5 ff.); nicht einmal mit den Grundsätzen eines Jakobus (Apg. 15, 19 f; Jak. 2, 8) vermöchte er seine Position in Wahrheit zu decken. Es mag immer noch einzelne Fastenprediger in den Kirchen des Orients geben, die es verstehen in der Weise der erleuchteteren Väter des Altertums, wie Chrysostomus, Markus Eremita, Maximus Confessor etc. über Wert und Bedeutung dieser jahraus jahrein zu bestehenden Übungen und Entbehrungen sich auszulassen, d. h. vor Überschätzung ihres äusserlichen Vollzugs zu warnen und den tieferen Sinn und Zweck der ganzen Maassregel klarzustellen. Aber schwerlich dringen solche Darlegungen zum Fassungsvermögen der grösseren Masse des Volkes vor. Nur ein kleiner Bruchteil hervorragend ernstgesinnter und höher begabter Christen wird diesen aufwärts weisenden und mystisch vertiefenden Mahnungen (im Sinne der sog. Skalen-moral älterer Mystiker wie ein Teil der oben Genannten, wie Joh. Klimakus, Nikolaus

[1] Die Nestorianer fasten, wie schon oben bemerkt, auch an den Sonntagen (wofür sie jedoch durch Gestattung einer abendlichen Fleischmahlzeit am Mittwoch und am Freitag einige Kompensation bieten). Ihnen eignen ausserdem noch mehrere besondere Jahresfasten, insbes. das 7wöchentliche Eliasfasten oder Kreuzfasten (von Ende August bis Anfang Oktober), ein dreitägiges Jungfraufasten in der ersten Woche der Epiphanienzeit und ein dreitägiges Bittfasten oder Ninivitenfasten gegen Ende des Epiphanienzeit. — Dieser letzte Name begegnet auch in der Fastenordnung der Jakobiten, wo aber das Ninive-Fasten volle drei Wochen währt und eine die Septuagesimä-, Sexagesimä- und Quinquagesimä-Woche ausfüllende Vorbereitungszeit auf die Passions- oder Quadragesimä-Fasten bildet. Vgl. überhaupt was die nestor. Fasten betrifft: Assemani, Bibl. Or. IV, 358 ff.; in Betreff der jakobit. Fasten: ebd. II, 304, 426 ff. (nach Barhebräus) — wozu neuerdings die von W. Budge herausgegebenen syr. Lehrreden des Philoxenos von Mabug (London 1894) als lehrreiche Quelle ergänzend hinzutraten. — Wegen d. Fasten der Athiopier: Jacob Gretser, Opp. t. IV, 1, p. 283; auch Bischof Gobats Tageb. v. J. 1830 (Basl. Miss.-Mag. 1834, II, S. 289). Nach den Angaben des letztgenannten sollen die strengst lebenden abessin. Mönche volle 9 Monate hindurch fasten müssen. Nach Steudner (Reise von Adoa nach Gondar, Zeitschr. f. allg. Erdk. 1863, Aug.) hat überhaupt jeder fromme abess. Christ 194 Tage des Jahrs mit Fasten (allemal bis 3 Nachmittags!) zu begehen.

Kabasilas etc.)[1] mit vollem Verständnis das Herz erschliessen. Das Volk im Ganzen zu dieser Höhe emporheben zu wollen, ist ein fruchtloses Beginnen. Auf es wirkt das schwere Fastenjoch doch wesentlich nur niederdrückend und am Boden haltend, um nicht zu sagen verrohend und verdummend. Die verhältnismässige Kindlichkeit der Volksgesinnung der meisten slawischen Völker beruht zum nicht geringen Teil auf der Einwirkung der hier in Rede stehenden Bräuche. Aber diese Kindlichkeit, mit der nur allzu vieles Kindische untrennbar verbunden ist, kann nicht den Zustand bilden, bei welchem diese Völker auf die Dauer erhalten werden. Die Zeit, wo 1. Kor. 13, 11 f. in Geltung tritt, muss notwendig auch für sie früher oder später kommen. Dass alsdann das Übermaass pädagogischer Maassregelung, wie es im hierarchischen Fastensystem seinen Ausdruck gefunden, sich empfindlich rächen und manche schwere Rückschläge erzeugen wird, erscheint unausbleiblich. Rückschläge im kleinen von höchst anstössiger und wenig erbaulicher Art erzeugt ohnehin die bis zum Übermaass angespannte Fastenzucht, namentlich am Schlusse der österlichen Hauptfasten, in unzähligen Fällen. Es fehlt nicht an hygienischen und ärztlichen Lobrednern der angeblichen gesundheitfördernden Wirkungen dieser Disziplin; es fehlt aber auch nicht an solchen, welche, im Hinblick auf das bekannte Verfallen in hässliche Exzesse der Völlerei am Schlusse der Fastenperioden, die betreffende kanonische Gesetzgebung als Verursacherin mannigfacher Schädigungen des Volkslebens, ja sogar als zur Herbeiführung hoher Sterblichkeitsziffern beitragend, anklagen.[2] — Auf jeden Fall bildet der auffallende Kontrast zwischen den harten Speisebeschränkungen, wie sie diese Gesetzgebung verfügt, und zwischen ihrem laxen Verhalten nach der Seite des Spirituosengenusses einen höchst angreifbaren Punkt. Die niedere sittliche und intellektuelle Bildungsstufe des russischen Popentums beruht

[1] Vgl. darüber Wagenmann, Art. Markus Eremita in PRE², S. 289, sowie J. Kunze, Mark. Erem., S. 51 ff. (welcher letzt. übrigens die betr. Schrift, *Κεφάλαια νηπτικά*, für späteren Ursprungs und ihrem Hauptinhalt nach v. Maxim. Confessor herrührend erklärt).

[2] So z. B. der Aufsatz „Moskau“, im Globus 1871 (Bd. 19) Nr. 3, S. 46 f.



zum nicht geringen Teil auf der üblen Einwirkung dieses Kontrasts, samt den durch ihn herbeigeführten schwer zu bestehenden Versuchungen, auf das Verhalten der Weltgeistlichen. Dass die Klostergeistlichkeit, weil sie solchen Gefahren kraft ihrer Lebensordnung mehr oder weniger entrückt ist, durch eine weite und tiefe Kluft von beiden, der Laienschaft und Weltgeistlichkeit geschieden erscheint und die Ausnahmestellung einer sichtbaren Gemeinschaft der Heiligen einnimmt, ist von zweifelhaftem Gewinn für das Ganze und trägt zur Förderung der sittlichen Gesamthaltung der Kirche nicht sonderlich viel bei. In demselben Maasse, wie die überstrenge Lebenshaltung dieser Berufsasketen als schlechthin unerreichbar für die Vertreter des Weltlebens gelten muss, überlassen diese letzteren sich grösserer sittlicher Schlaffheit und betrachten das Streben nach christlicher Vollkommenheit als etwas, das sie nicht näher angehe.

---

Es ist von Interesse, mit den hier beschriebenen Zuständen die des Mohammedanismus zu vergleichen, denn bei diesem liegt das Phänomen eines schroff von der weltlichen Volksmasse geschiedenen Asketenstandes und eines Belastetseins der Masse mit gewissen zwar strengen, aber doch nur oberflächlich einwirkenden Askesesatzungen gleichfalls vor.

Die Laienschaft der islamischen Völker bleibt mit Forderungen der Sexual-Askese gänzlich unbehelligt. Sie geniesst in Bezug auf ihr Geschlechtsleben Freiheit des Fleisches. Dem Ärmeren, der sein irdisches Leben, trotz der im allgemeinen gestattetem Vielehe, als Besitzer von nur Einem Weibe verbringen muss, verheisst der Qorân wenigstens für sein Leben nach dem Tode volle Entfesselung aller Lüste. Der weitgehenden, ja für die Grossen und Mächtigen geradezu unbeschränkten Freiheit, welche in dieser Beziehung herrscht, steht ein Belastetsein mit dreierlei asketischen Forderungen entgegen, denen keiner sich entziehen darf.

1. Das am wenigsten schwer zu tragende Joch ist die strenge Abstinenzforderung in Bezug auf Wein und geistige Getränke, also ein allgemeines Rechabitentum oder Nasiräat. Als lästige Fessel der Pönitenz wird diese Art von Enthaltung kaum irgendwo im mohammedanischen Völkerleben empfunden, weil klimatische Verhältnisse sie begünstigen und weil die nationale Sitte seit vielen Jahrhunderten kein anderes als ein völlig spirituosenfreies Leben kennt.

2. Einschneidenderer Art ist die Forderung des Ramadan-Fastens, d. h. der Begehung jedesmal des 9. Monats im Jahre (genannt Ramadan, oder nach anderer Aussprache Ramasan) mit gänzlicher Nahrungsenthaltung während des Tages bis zum Einbruch der Nacht. Freiwillig übernommene Fasten sieht die Religion des Propheten auch sonst für manche Termine vor, z. B. für die Dauer der Monate Redschab und Schaban, für Fälle von Krankheit nahestehender Angehörigen,[1] bei Übernahme dieser oder jener Gelübde. Aber den, der derartiges nicht übernimmt, trifft keine Schuld. Dagegen kann von der Verpflichtung zum Fasten in jenem „Monat der Geduld“, dem Monat wo einst dem Propheten der Qorân mitgeteilt worden, niemand entbunden werden, er sei denn schwer krank, oder er befinde sich auf Reisen (vgl. unt., Nr. 4). Auszuüben ist dies unerbittliche Gebot des Ramasanfastens — über dessen wahrscheinliche genetische Verwandtschaft mit den 30tägigen Fasten der Manichäer und der harranischen Sabier oben bereits gehandelt wurde (S. 172) — in der Weise, dass Tag für Tag während des ganzen Monats jeder Genuss von Speise und Trank (selbst Wasser) bis zu dem Hereinbrechen der Nacht gemieden wird. Sobald — gemäss neuerem städtischem Brauche — der ersehnte Kanonenschuss den Anbruch der Nacht verkündigt, ist die Nahrungs- und Erquickungssperre aufgehoben. Der Gläubige

[1] Nach dem Vorbilde von Mohammeds Vetter Ali, dessen Gemahlin Fatma und dessen Sklavin Fidda — welche, als der Prophet einst krank lag, ein dreitägiges Fasten gelobten und dies Gelübde mit solcher Strenge hielten, dass sie sogar die für ihre nächtlichen Mahlzeiten gebackenen Gerstenkuchen an hungrige Arme verschenkten, statt sie selber zu essen.



darf dann „verlangen, was Gott zu verlangen erlaubt hat“, d. h. reichlich essen und trinken, auch Umgang mit den Weibern pflegen. „Esst und trinkt die ganze Nacht hindurch“, sagt das Ramasangebot (Korân, Sure II), „bis ihr bei einbrechendem Tage den weissen Faden deutlich vom schwarzen unterscheiden könnt. Hierauf aber haltet das Fasten pünktlich bis zum Abend, so dass ihr von einander getrennt bleibt und beständig an den Stätten der Anbetung verweilt.“ — Eine Reihe besonderer Gesetzesvorschriften bestimmt näher die Fälle (10 an der Zahl), wo das Fasten ungiltig wird,[1] sowie andrerseits die, wo es giltig ist. Die Forderung, dass der Fastende von frommer Intention erfüllt sei, fehlt dabei nicht; aber der Gefahr einer nur äusserlichen und mechanischen Handhabung des Brauches wird doch nur in geringem Maasse vorgebeugt. Dass die Tagesfaste mit nächtlichen Völlereien kompensiert wird, dass Hochzeiten und andre Festfeiern während der Ramasannächte stattfinden dürfen, dass die Kaffeehäuser der Städte hell erleuchtet und stark besucht sind, dass Tabak- und Haschisch-Raucher, sowie Opiumesser ihren Genüssen fröhnen etc., sind bekannte Thatsachen, welchen man in den Schilderungen der Reisenden in mohammedanischen Ländern überall begegnet.[2] Es kann also ein besonders drückender Charakter dieser Satzung schwerlich behauptet werden.

3. Die Gebetsaskese, wozu jeder erwachsene Bekenner des Islam verpflichtet ist, besteht in pünktlichem

[1] Nach Adr. Reland, De relig. Mohammedi II, 85 sq. ist das Fasten ungiltig in den 10 Fällen: 1. quum aliquid cum intentione in ventrem vel caput ingreditur; 2. clyster posteriori parti applicitum; 3. simile quid anteriori parti applicitum (also ein Purgiermittel); 4. vomitus cum intentione; 5. concubitus; 6. seminis emissio ex contactu; 7. menstrua; 8. fluxus sanguinis post partum; 9. dementia; 10. apostasia. Besonders fromme Moslemim befürchten auch schon durch Zufälligkeiten wie das Einatmen einer Mücke u. dgl. die Giltigkeit ihres Fastens zu verlieren. Während des persischen Ramasan sollen manche ängstliche Personen sich den Mund verbinden, um nicht mit der Luft Staubteilchen einzuatmen, welche das Fasten brechen könnten (Kämpfer, Amoenitates exoticae, fasc. 1).

[2] Vgl. d'Ohsson, Schilderung des osman. Reichs, II, 19 f. H. v. Maltzan, Reise in den Regentschaften Tunis und Tripolis 1870, Bd. I, S. 220 ff. Gerh. Rohlfs, Die Religion der Marokkaner, Glob. Bd. XX, Nr. 23, S. 361. Gust. Kachel, Das nächtliche Leben zur Zeit des Ramadan in Ägypten, Glob. XIV, 7, 213 ff.

Vollzuge einer Fünfzahl von Stundengebeten, welche (stets unter Wahrung der Kibla, d. h. mit nach Mekka zu gewendetem Gesicht) Tag für Tag zu verrichten sind. Die Zeitpunkte für deren Abhaltung werden durch den Muessin öffentlich ausgerufen, nämlich früh Morgens, Mittags, Nachmittags, Abends, Spätabends — zu welcher Fünfzahl von Horen besonders frommgesinnte Leute noch ein Mitternachtsgebet (gleich dem Mesonyktion christlicher Mönche) hinzufügen. Am Freitag, dem mohammedanischen Wochenfeiertage, nimmt das Mittagsgebet den Charakter eines öffentlichen Hauptgottesdienstes, verbunden auch mit Predigt, an. Es ist auch von den Werktagsgebeten das längste, denn es umschliesst acht Rêkas oder Gebetsakte (aus Hersagung gewisser Formeln, Annahme gewisser Gebetsstellungen oder Adorationen, Lectionen von Qorân-Abschnitten etc. bestehend), während die übrigen deren nur vier bis sechs enthalten. Das in hohem Grade Äusserliche und Battologische dieser fest vorgeschriebenen Gebetspraxis liegt auf der Hand. Durch die Gestattung des Anbringens mancher Abweichungen — bestehend im Einschieben dieser oder jener minder gewöhnlichen Gebetsformeln nebst Qorân-Suren, im andächtigen Wiederholen der „schönen Namen Gottes“ mit allerlei Abwechslungen bei deren Aufzählung etc., — verliert das Ganze nichts von seinem stark mechanischen, mit innerlicher Herzensfrömmigkeit unvereinbaren Charakter.[1]

[1] Der Beginn eines aus mehreren Rêkas oder Gebets-Touren bestehenden Gebetsaktes gestaltet sich etwa folgendermaassen. Erste Rêka: Zuerst (1.) innerliches Hersagen der Zahl der Rêkas, welche der beginnende Akt enthalten soll; dann (2.) der Ruf Alláhu ákbaru (Gott ist gross); dann (3.) die erste Sure des Qorân (die sog. „Eröffnerin des Buches“, das siebenzeilige mohamed. Vaterunser), mit einigen weiteren Suren (meist der gleichfalls ganz kurzen 112., dem „Bekenntnis der Einheit“) und mit abschliessendem Alláhu ákbaru; (4) das dreimal gesprochene Lobgebet: „(Ich bekenne) die Vollkommenheit meines Herrn des Grossen“, nebst dem Zusatz: „Gott wolle hören, der ihn preist! Unser Herr, der Preis ist dein ; (5) „Gott ist gross, Gott ist gross“ (mit Kniefall beim ersten Male); (6) abermals dreimaliges: „Die Vollkommenheit meines Herrn, des Allerhöchsten“; (7) „Gott ist gross, Gott ist gross“ (mit Kniefall, wie bei Nr. 5); (8.) „Die Vollkommenheit meines Herrn des Allerhöchsten“ (dreimal) und „Gott ist gross“ (mit Erheben des Kopfes). — Zweite Rêka: Ihr Inhalt ist gleich dem ersten, nur mit anderen Körperstellungen! Anzufügen sind ihr zwei neue, etwas längere Schlussformeln, nämlich 1. „Der Preis ist Gottes und das Gebet und die guten Werke. Friede sei über dir, o Prophet, und die Barmherzigkeit Gottes und seine Segnungen! Friede über uns und über den Knechten Gottes, den Gläubigen!“; 2. das Glaubensbekenntnis: „Ich bezeuge, dass kein Gott ist ausser Allah und dass Mohammed sein Knecht und sein Gesandter ist.“ — Hierauf folgen die übrigen Rêkas, so viele ihrer zu der Tour gehören. Persönliche Bitten dürfen eingeschoben werden, jedoch nicht mehr als im Ganzen 17. Auf die letzte Rêka folgt die (zweimal, mit rechts und links über die Schulter gewendetem Kopfe zu sprechende) Schlussformel: „Friede sei über euch und die Barmherzigkeit Gottes“. Vgl. überhaupt August Müller, I, 192 f. (nach E. W. Lane, Manners and customs of the modern Egyptians, 5. ed., Lond. 1871, I, 95 f.).



4) Eine vierte und letzte Form asketischen Verhaltens für die Bekenner des Islam, das Wallfahrten zum Grabe des Propheten nach Mekka, gehört nicht zu den allgemein verbindlichen Übungen, sondern gilt als aussergewöhnliche religiöse Leistung von besonderer Verdienstlichkeit. Der sie Ausübende, der Hadschi, erhebt sich über die Moslemim insgemein zur Stufe eines Asketenstandes niederen Grades, der gewissermassen schon den Übergang zum Stand den Derwische oder Asketen im engeren Sinne bildet. Ein mancherlei Verrichtungen in sich schliessendes Ceremoniell ist durch Jahrhunderte altes frommes Herkommen diesen Mekkapilgern vorgeschrieben; es gehören dazu häufiges Ausstossen inbrünstiger Gebetsrufe (oder Dzikrs), namentlich des berühmten Rufes Lebbeîk (vollständig Lebbeîk Allahum, Lebbeîk, d. h. „Dir zu Diensten, o Allah, dir zu Diensten!“); ferner das Anlegen des Pilgerkleides Ihram bei der Ankunft vor der heiligen Stadt; dann die für die Verehrung des Kaaba-Heiligtums erforderlichen Andachten und Opfer; ein dreitägiges Fasten während der Pilgerfahrt sowie ein siebentägiges nach glücklicher Heimkehr von derselben. — Durch öftere Wiederholung der an Anstrengungen, Gefahren und Entbehrungen aller Art reichen Mekkafahrt steigert sich der Ruhm des Hadschi und mehrt sich der Schatz seiner Verdienste. Als verdienstliche Leistungen, welche gleichfalls eventuell unter asketischem Gesichtspunkte aufgefasst werden können, treten Wallfahrten zu noch anderen heiligen Örtern hinzu; so zu Abu Bekrs Grab, zu Mohammeds Grab in der grossen Moschee in Medina, zur Omar-Moschee in Jerusalem, zu Ibrahims (Abrahams) Grab in Hebron, zu desselben

Geburtsstätte in einer Höhle zu Edessa, zum Grabe des Waly Ibn Arabi in Damaskus, zu den Gedenkstätten noch anderer Walys oder Heiligen, etc.[1]

Wir würden von unserem eigentlichen Thema ganz abkommen, wollten wir in weiterem Verfolg des eben in Betracht Genommenen auch vom Reliquienkult des Islam handeln, also die Andacht zum Pantoffel des Propheten, zum Sarg des Propheten etc. hier erwähnen, desgleichen auf das Kapitel von den Almosenspenden der Gläubigen eingehen, u. s. f. Dagegen behalten wir ächt asketischen Grund unter unsren Füssen, wenn wir uns nun zum Mönchsstand des Islam, sowie zum nicht mönchsmässig (wenigstens nicht ordensmässig) betriebenen beständigen Andachtsleben der Sufis wenden.

„Es ist kein Mönchtum im Islam," soll Mohammed gesagt und damit der Bildung einer besonderen Gesellschaftsklasse moslemischer Berufsasketen einen Riegel vorgeschoben haben. Dennoch sieht man schon ein Menschenalter nach der Hedschra einen ersten Nachahmer christlichen Einsiedlerlebens in Südarabien auftreten. Oweis, aus Karn in Yemen, wird von der Tradition als erster mohammedanischer Asket im engeren Sinne genannt. Ihm soll im Jahre 37 nach der Hedschra der Erzengel Gabriel erschienen sein und im Namen Allahs befohlen haben, die Welt zu fliehen und ein Leben beständiger Kasteiung und Kontemplation zu führen. Die Art, wie Oweis dem nachkam, ist charakteristisch für den Geist islamischer Einsiedler- und Mönchsaskese überhaupt. Er liess sich, im Gedenken an die zwei Zähne, die der Prophet in der Schlacht von Ohod verloren, seine sämtlichen Zähne ausziehen und forderte von seinen Jüngern das gleiche Opfer. Aber zu solchen harten Büssungen gesellte er zugleich bewundernswerte Leistungen in innerlichem Andachtsleben hinzu. Er soll ganze Nächte, in seinen Mantel gehüllt, andächtig durchwacht und am Morgen auf die Frage, wie er geschlafen,

[1] Galland, Samml. v. den Gebräuchen u. Ceremonien der Wallfahrt nach Mekka, Nürnberg 1757. Van den Berg, De beginselen van het Mohammedanische Recht, Batavia 1874 (und danach: Ausland 1875, S. 935).



geantwortet haben: „Ich habe die ganze Nacht hindurch bald die Fluren des Paradieses, bald die Abgründe der Hölle durchwandert" (v. Kremer, S. 63). Bald folgten der um ihn sich sammelnden Gruppe von Büssern, die man auch wohl als „Orden der Oweisi" bezeichnet hat, andere nach, einige von ähnlicher Strenge, andere mit milderen Satzungen; so die nach den Scheichen Olwan († 766), Edhem († 777), Bajesid von Bestam († 874), Sakati († 907) benannten Orden der Olwani, Edhemi, Bestami, Sakati, u. s. f. Durch Berufung auf den Prophetenspruch „Armut ist mein Ruhm!" wurde jenes die Möncherei verbietende Diktum aus dem Felde geschlagen. Völlige Armut, sowie ein mehr oder weniger arbeitsloses, beständiger Kontemplation oder auch anhaltenden Gebetsübungen und Büssungen äusserer Art gewidmetes Leben ausserhalb jeglichen Weltverkehrs, bildeten die Grundforderungen, welche die Vereine von Fakirs (d. i. Armen) oder Derwischen (eigentl. „Thürschwellen") zu erfüllen hatten.

Im einzelnen weichen ihre Grundsätze und Ordenseinrichtungen bald so bald so von einander ab. Es gibt fest ansässige und mit einigem Besitz begabte, ja auch mit Weibern zusammenlebende Derwischgenossenschaften, und daneben zur Meidung jeglicher Berührung mit dem weiblichen Geschlecht verpflichtete, gänzlich besitzlose und bettelnd umherziehende Betteldervische (Bektaschi) — diese letzteren einerseits an indisch-buddhistische Erscheinungen erinnernd, andererseits mit manichäisch-christlichen Schwärmersekten wie die Messalianer sich berührend. Im Punkt der äusseren Gebetspraxis werden an die meisten von ihnen weit höhere Anforderungen gestellt als an die Moslemim insgemein, z. B. häufiges Abbeten der 33, 66 oder 99 Namen Gottes an Rosenkränzen (Tespi) gewöhnlicher Art, vielfach aber auch Anwendung besonders konstruierter Zählinstrumente, wie jener Rosenkränze mit mächtig dicken Perlen, auf welchen der Reihe nach beim Beten gekniеet wird, bis die lange Schnur auf diese schmerzhaft quälende Weise beendet ist; oder auch vielfaches Sichniederwerfen zur Erde (bis zu Hunderten von Prosternationen hintereinander), oder unaufhörliches, ganze Nächte hindurch fortgesetztes Ausstossen enthusiastischer Gebetsrufe wie „Gross

ist Gott, ist Einer". „Herr, Herr, Gott, Gott", etc.[1] Dazu kommen noch die unter allerlei Enthaltungen und peinigenden Bussstellungen wachend zuzubringenden sieben heiligen Nächte "(Leile-y-Mubarcké), sowie die bald mässigeren bald stärkeren Anforderungen im Punkt des asketischen Qorânlesens. Betreffs dieser Übung, wovon kleinere Portionen schon im Rékabeten der Laien mit enthalten sind, geht was seitens der eigentlichen Asketen geleistet werden muss, weit höher hinauf, — bis zum Zubringen ganzer Nächte mit dieser Beschäftigung (wie der Sage nach schon zur Zeit des Propheten einzelne „Recitatoren" dies geleistet haben sollen).[2] Entsprechende Steigerungen erfährt für das Ordensleben des Islam die gewöhnliche Fastenaskese. Hier scheinen die zahlreichen Vorbilder streng fastender oder mit Minimaldiät sich begnügender christlicher Einsiedler, wie sie noch im 7. Jahrhundert in beträchtlicher Zahl die nordarabischen und syrischen Wüsten erfüllten, eine vorbildlich anregende Wirkung geübt zu haben. Jedenfalls wohnt jener Erzählung von der Unterredung des Asketen Ibrahim Ibn Adam mit dem christlichen Turm-Einsiedler oder Klausner Symeon, der ihn über die wunderbar erhebende und erleuchtende Wirkung des Sichbegnügens mit Einer Erbse täglicher Kost belehrt, eine gewisse typisch sinnbildliche Wahrheit inne.[3]

[1] Edwin Arnold, Pearls of the faith, or Islam's Rosary.; being the 99 beautiful names of Allah, Lond. 1882. — Vgl. ältere hieher gehörige Schilderungen wie bei Henning Hennings, Mohammedanus precans, p. 13 sq.; Cludius, Moh.'s Religion aus dem Korân, 1809, S. 276 f.; d'Ohsson a. a. O., u. a.

[2] Über die sieben „heiligen Nächte" und die während ihrer von den Derwischen eingenommenen Bussstellungen (Tschillé) zur Verscheuchung des Schlafes: d'Ohsson, I, 430 f.; II, 541. Über das Qoranrecitieren als angeblich schon zu Mohammeds Zeit von manchen Büssern mit ausdauernder Virtuosität geübt: v. Kremer, S. 62. Über das notorische Zusammenhängen der Anfänge der Grammatik des Arabischen (auf den Schulen von Bassra, Kufa etc.) mit dieser uralten Sitte des Qorânlesens; Müller II, S. 404.

[3] „Was ist deine Kost?" fragt der neugierige Ibn Adam den seit 70 Jahren in seinem Turm eingeschlossenen Heiligen. „Jede Nacht eine Erbse", antwortet derselbe. Auf die weitere Frage: Was ihm dazu Kraft gebe von so wenigem zu leben? erzählt er ihm dann, wie die Mönche des nahe benachbarten Klosters alljährlich an einem bestimmten Tage zu seiner Klause gezogen kommen, dieselbe schmücken und ihm fast göttliche Ehre erweisen; der Gedanke hieran mache ihn stark, beim ärgsten Hunger auszuharren! Bei dieser Auskunft „zog die Gotteserkenntnis in mein Herz ein", erzählt Ibn Adam), lässt sich dann 20 Erbsen von jenem schenken (die er für 20 Goldstücke an jene Mönche verkauft) und — lernt fasten gleichwie jener fastet. S. das Nähere bei Kremer, S. 57 f.



Manchen Derwisch-Orden genügt dies alles noch nicht. Sie bereichern den Apparat unnatürlicher Mortifikationen mit allerlei neuen Formen halb wahnwitziger Raserei und Selbstquälerei. So der im Zeitalter der Kreuzzüge (ca. 1182) durch Seid Ahmed Rufai gestiftete Bettelderwisch-Orden der Rufai oder „Heulenden", dessen vor kleineren oder grösseren Zuschauermengen zum Besten gegebne Aufführungen in Kunststücken wie Säbelverschlingen, Feuerfressen und dgl. gipfeln. So die in der Kunst des Schlangenbändigens exzellierende asketische Gauklerbande der Saadi, gegründet durch Saad-eddin Dschebari 1335, und die durch ähnliche und zum Teil noch abenteuerlicheren Produktionen berüchtigte Aissoum-Sekte des Marokkaners Sidi Mohammed-ben-Aissa ca. 1590 (vgl. unten). So bei den Persern gewisse schiitische Büssersekten, die, wie z. B. die zu Schussa in Karabagh, in grausamen Selbstverwundungen Unglaubliches leisten sollen, u. s. f.

Den Superlativ des islamischen Askeselebens stellt dar die Askese der Sufi (Sûfi, eigentl. Wollträger, in Schafwolle Gekleidete), eine Schule, nicht etwa Ordensgenossenschaft, von mystischen Ekstatikern, welche innerhalb des Islam ungefähr dem entspricht, was im buddhistischen Indien die wunderthätigen Arhants (oben, S. 58), im Neuplatonismus die Theurgen nach Plotins und Jamblichus' Muster, in der älteren Kirche die Anachoreten oder „Gottliebenden" im Sinne Theodorets bedeuten. Ihre Geschichte reicht nicht ganz soweit zurück wie die der Derwische, liegt aber, was das erste Hervortreten der Richtung und die Persönlichkeiten ihrer frühesten Vertreter betrifft, ziemlich im Dunkeln. Abu Said Abul Chair (ca. 816), der mehrfach als Stifter genannt wird, scheint doch nur im Osten (Chorasan etc.) für die Ausbreitung sufitischer Grundsätze gewirkt zu haben. In Palästina und in den Euphratlanden waren dieselben schon etwas früher zu Geltung gelangt. Namentlich in Basra blühte schon seit dem 8. christlichen Jahrhundert eine Schule ihrer

Vertreter, aus welcher Gonaid (ca. 880) hervorging, der gefeierte und einflussreiche Lehrer des Persers Hallây (des ersten entschieden pantheistisch gerichteten Sufi, gest. 931 als Märtyrer dieser seiner Richtung) sowie des grossen Fasters Sahl Tostary († 896). Der letztere empfahl als Mittel, wodurch man zur Erreichung des höchsten sittlichen Ideals, der absoluten Leidenschaftslosigkeit und völligen Vereinigung mit der Gottheit gelangen könne, die vier Übungen des Hungerns, des Nachtwachens, des Schweigens und der Einsamkeit. In der hier als Grundlage aller Kasteiungen überhaupt gepriesenen Kunst des Hungerns soll Sahl Bewunderns-wertes geleistet haben: vieljähriges Existieren von nur einer Unze Gerstenbrot täglich; später 5 Tage langes, zuletzt 25tägiges absolutes Fasten. Er ist aber darin von Späteren (angeblich) noch übertroffen worden. Omar Ibu Fârid, ein mystischer Poët des späteren mittelalterlichen Sufismus, soll wiederholt sich 40tägige Fasten auferlegt haben. Man kolportierte ein angebliches Diktum Mohammeds selbst, worin es heisst: „Wer durch 40 Tage in reinster (d. h. jegliches Essen und Trinken vergessender) Anbetung verharrt, dem ergiessen sich alle Quellen der Weisheit aus dem Herzen auf die Zunge". Auch erfand man Ehrentitel für die Vollbringer solcher Fasten ohne Gleichen: „Rabbany" d. i. divinus sollte derjenige heissen, der es 40 Tage lang ohne Nahrung aushält, dagegen „Samadany" (= aeternitius) derjenige, welcher 80 Tage lang absolut fastet.[1] Zu solchen Hungerbravouren hinzu erforderte man aber anhaltendes ekstatisches Gebet oder beständiges Dzikr; denn — sagt ein Spruch des weissen Chazzas († 922) — „Der Hunger ist die Nahrung des Asketen und das Dzikr ist die Nahrung des Theosophen". Sahl soll durch unaufhörliches Dzikr-Beten soweit gekommen sein, dass er sich viele Stunden lang in dem lethargieähnlichen bewusstlosen Zustande der „zweiten Trennung" befand. während dessen er an allen Gliedern wie gelähmt war — als er endlich zur bestimmten Stunde des Gottesdienstes seine Dzikrs aufs neue mit grösster Lebhaftigkeit auszurufen begann. Ein späterer Sufi, der am Hofe des Khalifen Nâsir zu Bagdad (ca. 1200) lebende Omar Sohrawardy, soll auf Grund seiner häufig ausgeübten 40-tägigen Fasten zur höchsten Erleuchtungsstufe gelangt sein, wo man Gott Tag für Tag ohne jegliche Hülle schaut. Sein ungefährer Zeitgenosse, der spanische Asket Ibn Arabi in Murcia, der sich zu ähnlicher Höhe hinaufgeschwungen, soll während seiner seligen Schauungen mit allen Propheten, mit Jesus, mit Gott selbst steten unmittelbaren Verkehr gepflogen und auch vielerlei Wunder gewirkt haben.[1] — Die Praxis 40tägiger absoluter Fasten gilt als noch nicht ausgestorben. Sie soll noch heute von ägyptischen Sufis geübt werden.[2]

[1] Hammer-Purgstall, Arab. Literat.-Geschichte VII, 409. Sprenger, Ausland 1868, S. 1232 f. Kremer, S. 134.



Man kann sich durch dies und so manches ähnliche an indisch-buddhistische Vorbilder erinnern lassen; näher aber liegt doch die Annahme einer Befolgung altchristlicher Muster. Besonders jenes bis zur Überreife entwickelte, wild enthusiastische Einsiedler- und Büsserwesen, wie man es aus Moschos, Thomas von Marga etc. kennen lernt, scheint mehrfach kopiert worden zu sein. Und ein eifersüchtiges Nachbilden christlich asketischer Bestrebungen erstreckt sich ja durch die ganze mohammedanische Geschichte hindurch, bis in die neuere Zeit hinein. Dasselbe Zeitalter der Kreuzzüge, das in der abendländischen Kirche das Phänomen der bettelarmen Minderen Brüder und der Predigermönche hervorruft, beschenkt die Länder des Islam mit jenen Bektaschi (S. 315), mit dem von Dschelaledin Rumi gestifteten Mewlewi-Orden in Konjah (ca. 1273), von dessen 500 Mönchen stets 400 auf Predigtreisen begriffen sind, und mit noch anderen Genossenschaften ähnlicher Art. Auch einer Nachbildung des Instituts geistlicher Ritterorden begegnet man um diese Zeit: dem von jenem Khalifen Nâsir gestifteten und mit dem Emblem eines Hosenpaars ausgestatteten Hosenorden.[3] Dieselben Jahrhunderte, welche in der christlichen

[1] Kremer, a. a. O., auch 102 ff. 175.
[2] Lane, Manners and Customs etc. I, X, p. 335.
[3] Hammer-Purgstall, Lit.-Gesch. VII, 34 ff.; auch im Journ. asiat., V<sup>e</sup> série, t. VI, 285.

Ordensgeschichte das Zeitalter stärkster Überproduktion bilden, führen uns auch auf islamischer Seite das Schauspiel eines nicht enden wollenden geistlichen Gründerschwindels vor. Zwischen 1300 und 1760 sollen weitaus die meisten der auf 72 sich belaufenden Derwischorden, nämlich 58—60, gestiftet worden sein.

Es hiesse der geschichtlichen Wahrheit zu nahe treten, wollte man diesem Einsiedlertum und Mönchtum des Islam allen sittlichen Gehalt absprechen. Aber in der grössten Mehrzahl seiner Repräsentanten steht es ethisch und kulturell doch viel tiefer als das christliche Ordenswesen. Nicht einmal das von einem Basilius und Isidorus Pelusiota, einem Euthymius, Theodosius, Johannes Eleemosynarius und andren Mönchsheroen des Orients s. Zt. Geleistete wird durch die meist ganz unfruchtbaren Kunst- und Schaustücke des Derwischtums auch nur annähernd erreicht — geschweige denn dass irgendwelche Parallele zu den edlen Idealgestalten abendländischer Asketik, wie Martinus, Benedikt, die Columbane, Bernhard, Franziskus etc., nachgewiesen werden könnte. Verirrungen auf sittliche Abwege und Epochen tiefen Verfalls lehrt auch die christliche Mönchs- und Klostergeschichte kennen; aber was die Entwicklung des Sufismus hiermit gleichartiges aufweist, lässt doch in tiefere Abgründe blicken. Die heuchlerische Nichtswürdigkeit vieler dieser heilig sein wollenden Ekstatiker, bei deren nächtlichen Orgien aufs schamloseste sogar dem Laster der griechischen Liebe gefröhnt wurde, übertrifft die schlimmsten Exzesse verfallener christlicher Klostersitte.[1] Keine noch so abenteuerlichen Ordensbildungen der mittelalterlichen Kirche haben Gaukler-Banden von ähnlichem niedrig gemeinen Charakter erzeugt wie jene „Heulenden" oder wie die marokkanischen Aïssouas.[2]

---

[1] Sprenger, Ausl. a. a. O., S. 1232—1235.

[2] Nach den übereinstimmenden Berichten zahlreicher neuerer Reisenden, besonders französischer, kommen bei den Schaustellungen dieser noch heute in verschiedenen Städten Algeriens, besonders in Constantine, ihr Wesen treibenden Fanatiker unglaubliche Dinge vor, wie: Durchstechen der Lippen mit Spiessen und des Bauchs mit Degen (!), längeres Halten von glühenden Kohlen in der Hand, Auffressen von Skorpionen, Verschlingen lebendiger Schlangen. Abbé Vigouroux, der erst im vor. Jahre diese Scheusslichkeiten mit ansah, schildert sie



Und das schlimmste, was christlich-mönchischer Fanatismus in älterer Zeit sowie noch neuerdings im Schosse der Gesellschaft Jesu geleistet hat, es reicht doch kaum hinan zu dem barbarisch wilden Trotz, womit die Mahdisten-Sekte, das Produkt des unheimlichen Senussi-Ordens der libyschen Oasen, seit nun zwei Jahrzehnten an der Spitze ihrer Myriaden bewaffneter „Derwische" gegen alles anstürmt, was Christentum, christliche Sitte und christlich-europäische Civilisation heisst.[1]

Das sittliche Niveau des islamischen Asketenstands steht tief unter den gleichnamigen Erscheinungen in der Christenheit. Tiefer aber noch und schroffer ist die Kluft, welche die Laienwelt beider Religionen, trotz einiger Analogien in Bezug auf gesetzlich-asketisches Verhalten, von einander scheidet. Keine gehorsame Hingabe an Allah, kein noch so gewissenhaftes Ramadân-Fasten und Rêka-Beten vermag Ersatz zu bieten für das dem Qorân und damit der gesamten Gemeinde der Qorân-Gläubigen fehlende königliche Gebot der Liebe. Ein im innersten Grunde heidnischer Egoismus herrscht hier überall: im Ehe- und Familienleben, wo das Weib zur Sclavin zügelloser Lüste des Gatten degradiert erscheint, in der bürgerlichen Gesellschaft, die ohne Sklaverei und Sklavenhandel nicht zu bestehen vermag, im Staatsleben, für dessen Lenker, wenn sie folgerichtig verfahren, wilder

---

als das wahnwitzige Treiben der alten Baalspriester noch übertreffend (Les prêtres de Baal et leurs successeurs: Revue bibl. 1896, II). Vgl. Jos. Nouvellet, Une soirée dans l'autre monde (Rev. du Lyonnais 1887, p. 13), Alfr. Ravet, Une soirée chez les Aïssouas à Constantine (Bullet. de la Société Normande de Géogr., Rouen 1889, p. 4), sowie den interess. Versuch einer physiologisch-pathologischen Erklärung von dem Arzte Dr. J. L. Champonnière: Contribution à l'étude de l'hystérie chez l'homme; troubles de la sensibilité chez les Orientaux et les Aïssouas, Paris 1895.

[1] Vom Urheber dieser Bewegung, dem Mahdi (Mohammed Achmed) als neuerem Nahahmer des Propheten von Mekka, liest man in dem lehrreichen Aufsatze: „Die Mahdistenbewegung und ihr gegenwärtiger Stand" (Glob. 1896, Nr. 16) folgende charakterist. Schilderung: „in seinem Leben lassen sich zwei Abschnitte unterscheiden, im ersten war er der Betrogene, im zweiten der Betrüger . . . Seine Forderungen der Enthaltsamkeit, die sich namentlich auf Tabak, Merissa und Meidung des Ehebruchs bezogen, hielt er selbst anfänglich am strengsten inne. Später aber erlag er den Versuchungen und wurde zum Betrüger in zwiefacher Hinsicht. Er ergab sich der grössten Verweichlichung im Geheimen, während er seine Forderungen der Enthaltsamkeit nach aussen aufrecht hielt; er erdichtete fortgesetzte Offenbarungen" u. s. f.

Glaubenshass und fanatische Verfolgungssucht den Gipfel aller bürgerlichen Tugenden bilden müssen. Von den durch Christum der Menschheit, laut Gal. 3, 28, gebrachten Segensgütern, bestehend in der Heilung der drei Krebsschäden alles vorchristlichen Gemeinschaftslebens der Menschen, hat der Islam auch nicht eines sich zugeeignet. Ja er kann keines derselben sich zueignen, ohne sich selbst aufzugeben. Schon am Askese-Leben und Sittlichkeitsstreben der anatolisch-christlichen Menschheit gemessen ergibt er dies traurige Bild. Noch beträchtlicher wird uns der Abstand erscheinen, welcher die entsprechenden Erscheinungen der abendländisch-christlichen Welt von ihm scheidet.

# Askese und Mönchtum.

Zweite, gänzlich neu bearbeitete und stark vermehrte Auflage

der

„Kritischen Geschichte der Askese“

von

D. Otto Zöckler,
ord. Prof. d. Theologie, Consistorialrat.

Zweiter Band
(Schluss).

Frankfurt a. M.
HEYDER & ZIMMER.
1897.

G. Otto's Hof-Buchdruckerei in Darmstadt.

# Inhalt.

# C. Dritter Abschnitt:

## Das abendländische Mönchtum und seine Askese bis zum Schlusse des Mittelalters.

### I. Die Anfänge in vorbenedictischer Zeit.
(ca. 340—530).

### § 1. Regelfreies asketisches Genossenschaftsleben in Italien und Gallien bis gg. 400.

Sulpicius Severus, Vita S. Martini Tur., Epistulae III de Martino, Dialogi (Opp. ed. C. Halm, Wien (1866). — J. Mabillon, Observatt. de monachis in Occidente ante Benedictum, in d. Acta SS. O. S. B. I, 1 squ.

Montalembert, Les moines d'Occident etc. (oben, S. 25), I, 137—277. — Alliez, Histoire du monastère de Lérins. 2 vols. Paris 1862. — Jos. Wilpert, Die gottgeweihten Jungfrauen in den 4 ersten Jhdten. der Kirche: ZKTh. 1889, S. 302—330. — Ernst Spreitzenhofer O. S. B. (in Folge abkürzend cit. „Spr."), Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis z. Auftreten des h. Benedikt. Wien 1894.

Von den früher (I, 152 ff.) ins Verhör genommenen patristischen Zeugen fürs Vorhandensein eines Asketenstandes schon in der vorkonstantinischen Kirche sind es insbesondere Hermas, Tertullian und Cyprian, welche eine Beteiligung auch des christlichen Abendlands an den betreffenden Bestrebungen konstatieren. Aber von asketischen Vereinen in den westlichen Mittelmeerländern wussten diese frühesten Zeugen noch nichts zu melden. Und die aus verschiedenen späteren Zeugnissen hergeleiteten Beweise für das Existieren derartiger Vereine schon vor Mitte des 4. Jahrhunderts, oder

gar schon in vordiokletianischer Zeit, sind sämtlich schwach und mehr oder weniger trügerisch. Bald liegt ihnen eine Verwechslung einsiedlerisch lebender Frommen mit Mönchen im späteren Sinne des Worts zu Grunde, bald sind die für sie benutzten Quellberichte Heiligenlegenden späteren Ursprungs oder Bischofslisten mit allerlei dürftigen, flüchtig zusammengerafften und schwer controlierbaren biographischen Notizen.[1] Einiger Wert liesse sich dem beilegen, was das Lebensbild des Serapion Sindonita (H. Laus. c. 83. 84) über römische „Athleten Christi" und Asketenhäuser (ἀσκήτρια) zur Zeit eines Aufenthalts dieses unruhig umherwandernden christlichen Philosophen in der Tiberstadt angibt. Wenn nur die Zeit dieser Romfahrt mit einiger Bestimmtheit als schon vor 350 fallend angenommen werden könnte! Und wenn nur für den Origenesschüler Domninos, mit welchem Serapion bei dieser Gelegenheit bekannt wird, die Eigenschaft eines Gründers von „Asketria" nachgewiesen werden könnte! Aber darüber meldet die Quelle nichts. Domninus kann, wie noch mancher andre Asket, der in seiner Jugend noch den Origenes gesehen und gehört (so z. B. auch Pierius, s. S. 176), eine geraume Zeit in der Welthauptstadt gelebt haben, ohne gerade klostergründend oder überhaupt nur vereinsbildend dort zu wirken. Und nicht jedes „Asketrion" falls es wirklich deren zur Zeit von Serapions Besuch schon eine Mehrheit in Rom gab[2] — muss sofort als ein klosterähnliches Institut gedacht werden. Das Zusammenwohnen einer kleineren oder grösseren Zahl jener „gottgeweihten Jungfrauen", deren Existenz in der That schon für die

[1] Zur letzten Klasse gehört, was Spreitzenhofer (S. 8 f.) aus Ughellis Italia sacra über Donat v. Arezzo, Maurentius v. Fano und Florianus v. Civitas senensis (sämtlich zwischen 300 u. 340) als beteiligt an klostergründenden Unternehmungen und dgl. anführt. Aus dem trüben Quell einer Legende von höchst zweifelhaftem Wert schöpft ebenderselbe, wenn er die reiche Römerin Aglaës, (deren Zeitalter obendrein nicht sicher bestimmbar ist) ihre Güter an Xenodochien und Klöster verschenken lässt, u. s. f.

[2] Wir setzen die Richtigkeit der von Spr. ohne weiteres angenommenen Bedeutung von ἡ καὶ ἀσκήτρια als Neutr. Plur. im obigen voraus. Der Ausdr. könnte freilich als Fem. Sing. verstanden werden (vgl. den lat. Palladiustext). In diesem Falle käme der palladische Bericht über Serapion, als Zeugnis für angebliches frühes Existieren von Asketenvereinen in Rom, überhaupt ganz in Wegfall.



frühesten christlichen Jahrhunderte anzunehmen sein wird,[1] unter Einem Dache mag gelegentlich vorgekommen sein; auch männliche Asketen oder spadones propter regnum Dei (nach Tertullians Ausdruck, s. I, 159) mögen hie und da sich zu ähnlicher Weise zusammengethan haben — ohne dass darum ein cönobitisches Leben, zumal ein irgendwie fest geregeltes, von ihnen ausgesagt werden konnte.

Es wird dabei bleiben müssen: Athanasius, der zu Anfang der 40er Jahre des 4. Jhdts. als Verbannter in Italien Weilende, wird als der erste einflussreiche Bringer von Nachrichten über das cönobiale Zusammenleben orientalischer Asketen ins Abendland zu gelten haben. Der von ihm unter Bischof Julius I. ausgegangenen Anregung (worüber I, 190 f. des näheren gehandelt ist) wird die Bildung der ersten Cönobien nach ägyptischem Muster zunächst in Rom, wo er damals gegen drei Jahre sich aufhielt, zu danken sein. Weiterhin wird dann auch Oberitalien, wo er bis gegen 348 verweilte, zum Schauplatz seines Wirkens für diese Sache geworden sein. Über die Art des Verkehrs zwischen dem alexandrinischen Patriarchen und den asketisch gestimmten Kreisen Italiens ist uns genaueres nicht überliefert. Ob und in wie weit die eben damals in Italien gewesenen Mönchsväter Ammonios und Isidoros am Wirken ihres Patriarchen für das Cönobitenwesen teilgenommen, entzieht sich gleichfalls unsrer Kenntnis. Vom ersteren — einem der „langen Brüder", verschieden von dem gleichnamigen Gründer der nitrischen Genossenschaft [s. I, 225 f.] — weiss Sokrates bei Erwähnung seines römischen Aufenthalts nur dies zu erzählen, dass er von den Sehenswürdigkeiten Roms zwar die Gräber der Apostelfürsten Petrus und Paulus aufgesucht, sonst aber nichts dort zu sehen begehrt habe (Sokr. KG. IV, 23,72 f.); womit doch nur die leidenschaftliche Weltverachtung und Einsamkeitsliebe des Mönchs bemerklich gemacht, aber ein thätiges Mitwirken desselben bei asketischen Vereinsbildungen eher verneint als ausgesagt wird. Was betreffs jenes Isidoros

[1] Siehe die von Wilpert (ZKTh. 1889, 302 ff.) dafür zusammengestellten Belege.

und seines zweimaligen Verweilens in Rom — zuerst mit Athanasius ca. 351, dann nochmals zusammen mit einem Bischof Demetrius — in der H. Laus. (c. 1) berichtet wird, lautet nicht sehr viel bestimmter oder deutlicher. Dass derselbe infolge dieser Besuche „mit dem ganzen Senat der Römer und den Frauen ihrer Vornehmen“ bekannt geworden sei, ist doch zunächst nur eine panegyrisch übertreibende Angabe, die mit etwelchem Eintreten für cönobitische Bestrebungen oder Interessen nichts zu thun hat. Macht man aus seinen Beziehungen zu diesen vornehmen Römerkreisen eine „Beeinflussung derselben rücksichtlich des mönchischen Lebens“ (wie Spr. S. 7 dies thut), so erstreckt man phantasievollerweise das, was er auf seinem heimatlichen Boden in Ägypten, als geistlicher Vater und Leiter eines Jungfrauenvereins von 70 Nonnen, gewirkt hat, aufs Abendland, wo er doch nur kurz vorübergehend weilte und jedenfalls keine ausdrücklich und nominell auf ihn zurückweisende Spur hinterlassen hat.

Doch was bedurfte es überhaupt griechischer Apostel des Cönobitismus im Abendlande, wo die lateinischen Vertreter dieser Sache — einerlei, ob auf Orientreisen für sie gewonnen, oder nur durch Hörensagen und Bücherlesen mit ihr bekannt geworden — in beträchtlicher Zahl schon frühzeitig auf den Plan traten! Eine Reihe begeisterter Verkündiger des asketisch-genossenschaftlichen Lebensideals von abendländischer Abkunft bewirkt, teils schon unmittelbar nach jenem italischen Aufenthalt des Athanasius teils wenig später, das Erblühen zahlreicher Ansiedelungen von Verehrern und Verehrerinnen dieses Lebensideals. Und das Gewühl der Grossstädte erweist sich als ein ganz ebenso ergiebiger Boden fürs Gedeihen dieser diversoria sanctorum (Augustin), wie die Einsamkeit wenig bewohnter Gebirgslandschaften oder selten besuchter Mittelmeer-Eilande. Schon gegen das Ende der grossen arianischen Kampfeszeit erscheint ihre Zahl als eine beträchtliche; wenige Jahrzehnte später, unter den Kaisern Honorius und Valentinian III., sind sie schon nicht mehr zu zählen. Für eine geringe Minderheit dieser Asketrien oder Klöster oder Eremitenkolonien oder Einsiedler-



Paradiese, oder wie immer man sie nennen möge, sind bestimmte Stifterpersönlichkeiten nachweisbar. Weitaus die meisten spotten jeden Versuchs einer Herleitung ihres Bestehens aus historisch bekannter und hell beleuchteter Quelle. Sie sind mit einem Male da, ohne dass über ihr woher Auskunft zu gewinnen ist. Sie werden von bald kleineren bald grösseren Scharen der dem Weltleben angehörigen Christenleute besucht und bewundert, sie nehmen teil an den Geschicken des unter den vernichtenden Schlägen roher Barbarenhorden allgemach in Trümmer sinkenden römisch-christlichen Staatswesens, sie dienen weltmüden und kampfessatten Flüchtlingen aus hohen wie niederen Ständen als rettende Zufluchtsstätten, sie bethätigen mit dem allem schon für ihre unmittelbare Gegenwart, mehr aber noch für die Entwicklung der Folgezeit, eine Wirksamkeit als segenbringende Kulturfaktoren.

Gehen wir — unter Namhaftmachung der Gründer, soweit solche mit einiger Bestimmtheit nachweisbar — die wichtigeren dieser abendländischen Cönobienbildungen nach ihren Ländergebieten in kurzer Übersicht durch.

1. In Rom sieht man, wenige Jahrzehnte nach jener Anwesenheit des Athanasius und seines mönchischen Gefolges aus Ägypten, eine Mehrzahl asketischer Genossenschaften blühen. Von den Mannsklöstern mag dasjenige, in welches der von seinem Freunde Hieronymus darob hochgepriesene Senator und Proconsul Pammachius eintrat, als das älteste und angesehenste zu gelten haben[1]. Zu den Frauenkonventen gehört ein unter Leitung der reichen Witwe Marcella stehender auf dem Aventin, sowie ein vielleicht hievon verschiedener im Inneren der Stadt unter ebenderselben[2]; ausserdem das vor der Porta Viminalis auf dem Ager Veranus gelegene St. Agneskloster, dessen Anfänge am weitesten, vielleicht

[1] Hieron. Ep. 66 ad Pammach. c. 6; Pallad. H. Laus. c. 122. Vgl. auch Paulin v. Nola Ep. 13, n. 28 — überhaupt Spr. S. 7.

[2] Über das Aventin-Kloster Marcellas: Hieron. Ep. 47 ad Desider. c. 3 (vgl. Wilpert, S. 329). Ob das römische Frauenkloster, in welches des Ambrosius Schwester Marcellina im J. 353 eintrat (Ambros. De virg. III, 1), von diesem Aventinkloster verschieden oder mit ihm identisch war, ist nicht sicher zu entscheiden. Vgl. Spr. S. 30.

noch in vorkonstantinische Zeiten, zurückreichen dürften. Ferner die um Asella und Demetrias gescharten Vereinigungen frommer Jungfrauen, deren Palladius und Hieronymus gedenken.[1] Hieronymus, der durch mehrjährigen Aufenthalt in Syrien und in Konstantinopel gleicherweise in die gelehrt-theologischen wie in die asketischen Traditionen des Orients Eingeweihte, wird während seines Verweilens in der Umgebung des Damasus (382—385) zu einem besonders eifrigen und erfolgreichen Förderer der monastischen Bewegung innerhalb der römischen Aristokratie. Auf seinen auch noch von Bethlehem (386—420) aus durch regen Briefverkehr vermittelten Einfluss führt die besondere Strömung in dieser Bewegung sich zurück, deren reger Betrieb biblischer Studien bis tief ins folgende Jahrhundert hinein seine kulturfördernden Einwirkungen erstreckte. — Schon kurze Zeit nach seiner Übersiedelung nach Palästina fand Augustinus, als er (387) nach empfangener Taufe über Rom in seine afrikanische Heimat zurückkehrte, Gelegenheit zur Bewunderung des reichen geistlichen Lebens und Strebens in den römischen Klöstern beiderlei Geschlechts.[2] Darüber, dass auch päpstlicherseits diese asketische Bewegung angelegentlich gefördert wurde, liegen mehr oder weniger gut beglaubigte Nachrichten vor, die bei Damasus anheben und bis zu Leo d. Gr., ja noch über diesen hinaus, sich erstrecken.[3]

2. Oberitalien wird schon ziemlich gleichzeitig mit Rom von der Bewegung ergriffen. Der Sarder Eusebius,

[1] H. Laus. 133; Hieron. Ep. ad Asellam; Ep. 130 ad Demetriad., c. 3 u. 15 (vgl. Spr., S. 41).

[2] De morib. eccl. cath. etc. I, 70: Romae etiam plura (diversoria sanctorum) cognovi, in quibus singuli gravitate atque prudentia et divina scientia praepollentes ceteris secum habitantibus praesunt christiana caritate, sanctitate ac libertate viventibus . . . Neque hoc in viris tantum sed etiam in feminis, quibus item multis viduis et virginibus simul habitantibus et lana ac tela victum quaerentibus praesunt singulae gravissimae probatissimaeque in instruendis mentibus peritae et paratae.

[3] Wegen Damasus s. Lib. pontif. t. I, p. 213 Duch. (und dazu Spr., S. 10, N. 5). Wegen Siricius, ebd. p. 216; wegen Innocenz I p. 222 (auch den Brief dieses Papstes an Victricius v. Rouen, in Mansi Concill. coll. III, 1035). Ziemlich bestimmt lautet die auf Sixtus III (432—440) bezügliche Angabe im Papstbuch (p. 234): fecit autem monasterium *in catacumbas* (näml. an der Via Appia); desgleichen in Betreff Leos I: Hic constituit monasterium apud b. Petrum apostolum.



Bischof von Vercellä, ein energischer Mitstreiter des Athanasius für die nicänische Rechtgläubigkeit, erscheint bereits vor dem etwa siebenjährigen Exil im Orient, das er um dieses Bekenntnisses willen zu bestehen hatte (355—362), als Leiter eines Vereins von Geistlichen seiner Diöcese, die er zu gleichzeitiger Wahrnehmung „klerikaler Amtspflichten und mönchischer Sitten“ anhielt.[1] Er wurde so — wohl nicht erst unter Einwirkung orientalischer Vorbilder, die ihn jenes Exil kennen gelehrt[2] — zum Vorgänger Augustins in Verwirklichung der Idee eines asketisch disziplinierten oder kanonischen Lebens der Kleriker (vgl. § 3). — Neben und nach ihm sehen wir hauptsächlich den h. Ambrosius als Förderer asketischen Vereinslebens im nordwestlichen Oberitalien wirken. Ob das eine der Mailänder Mönchsklöster, welche unter seinem Episkopat (374 - 397) blühten, von dem später zum Hauptmönchsvater für Gallien gewordenen h. Martinus während dessen vorübergehendem Aufenthalte in Mailand (ca. 356) gestiftet worden war, lässt sich aus der betr. Angabe der Severusschen Vita Martini (c. 4) nicht bestimmt erschliessen. Jedenfalls gab es unter Ambrosius im äusseren Stadtbezirk Mailands ein grosses, mit tüchtigen Mönchen gefülltes Kloster (monasterium plenum bonis fratribus extra urbis moenia — Aug. Conf. VIII, 15), und Ambrosius selbst wirkte als geistlicher „Ernährer“ (nutritor, s. ebd.) dieses Asketenhauses. Wie denn von ihm sein Biograph Paulinus rühmt, er habe in seiner Entäusserung von allem irdischen Besitz und seiner Fastenstrenge (völliger Nahrungsenthaltung bis zum Abend an allen Tagen der Woche mit Ausnahme nur der Samstage sowie der Sonn- und Festtage) die Lebenssitte der ägyp-

[1] S. Ambros. Ep. 63 (ad Vercellens. eccl.) c. 71: Haec igitur patientia in s. Eusebio monasterii coaluit usu, et durioris observationis consuetudine hausit laborum tolerantiam. Namque haec duo in adtentione christianorum devotione praestantiora esse quis ambigat, clericorum officia et monachorum instituta? Vgl. auch dess. Ep. 81 Serm. 89.

[2] S. das Nähere bei Spr., S. 14 f., der zwar der Vita Eusebs in Ughelli's Italia sacra (IV, 749 59.) einen zu hohen Geschichtswert beilegt, aber doch darin, dass er die asketisch disziplinierende Thätigkeit desselben schon vor 355 beginnen und nicht erst während seines Orientaufenthalts angeregt werden lässt, gegenüber manchen neueren Darstellungen (z. B. auch der von Semisch in P. R. ([2], IV, Art. Eus. v. Verc.) wohl recht behält.

tischen Väter nachgeahmt. Möglich, dass das bei Augustin an einer andern Stelle vorkommende Mailänder Asketenhaus unter Leitung eines gelehrten Priesters (diversorium sanctorum Mediolani, non paucorum hominum, quibus unus presbyter praeerat, vir optimus et doctissimus — s. De morib. eccl. cath. I, 70) als verschieden von jenem unter Ambrosius eigner Leitung stehenden Vorstadtkloster zu gelten hat. Sicher bezeugt sind jedenfalls zwei Mailänder Nonnenklöster für die Zeit des Ambrosius, ein innerhalb der Stadt selbst gelegenes und ein von seiner Schwester Marcellina auf ihrem Landgute, 9 Millien östlich von der Stadt, gegen das J. 380 gegründetes (s. d. Belege bei Spr. S. 33). — Ziemlich weit zurück reicht der Bestand jenes Mönchsklosters zu Aquileja, wo Rufin (Apol. I ad Hieron.) bereits um die Zeit seiner Taufe, also ca. 370, vorübergehend weilte.[1] Für Bononia sind klösterliche Institute, sowohl mit männlichen wie mit weiblichen Insassen, durch Zeugnisse schon aus den letzten Jahrzehnten des 4. Jhdts. nachgewiesen (Spr. S. 19 u. 33). Andere — nicht durchweg gleich sichere Zeugnisse — lassen um dieselbe Zeit oder wenigstens zu Anfang des folgenden Jahrhunderts, auch Novaria, Cremona, Verona, Placentia und Ravenna als Sitze asketischer Gemeinschaften erscheinen (Spr. ebd.).

3. Für Unteritalien reichen die Belege zuverlässiger Art nicht ganz so weit zurück wie für Rom und den Norden der Halbinsel. Doch steht die Figur wenigstens Eines namhaften süditalischen Förderers asketischen Gemeinschaftlebens auf den Anfangsjahren des 5. Jhdts., des Bischofs Paulin von Nola in Campanien († 431), in heller geschichtlicher Beleuchtung da. Gleich seinen Freunden Hieronymus (s. dess. Ep. ad Paulin. c. 5), Sulpicius Severus und Augustin leuchtete er den unter seiner Leitung stehenden Asketen und Klerikern durch sein Leben in strenger Zucht und Entsagung voran.

[1] Vgl. die Fontaninische Vit. Rufini (Migna l. t. 21), p. 80) sowie Spr. S. 19 — welcher letztere übrigens darin irrt, dass er den Heliodorus um die Zeit, wo Hieronymus sein berühmtes Mahnschreiben (Ep. 14 vom J. 374 [nicht 373, wie Spr. will]) an diesen seinen Freund richtete, als Bewohner des aquilej. Klosters darstellt.



Er opferte, obschon ein „Reichster unter den Reichen“ (Augustin), nach und nach seine gesamte Habe für christliche Liebeswerke. — Nicht weit von den südcampanischen Schauplätzen seines Wirkens wird einerseits jenes Pinetum (wohl nahe bei Terracina, am tyrrhenischen Meere) zu suchen sein, wo Rufin inmitten einer klösterlichen Genossenschaft (ca. 400) sich mit seiner Übersetzung von Origenes 'De principiis' beschäftigte, andrerseits die von dem frommen Pinianus, dem Gemahl der jüngeren Melania, gegründete und geleitete Ansiedelung von 30 Mönchen, deren die H. Laus. (c. 121) gedenkt. Bis nach Sicilien hinüber reichen die auf Gründung von Nonnenklöstern gerichteten Unternehmungen dieser ihrer Grossmutter, der älteren Melania, nacheifernden Römerin, welche später samt ihrem Gatten nach dem h. Lande übersiedelte und hier erst gegen 439 starb. — Zu den namhafteren Klostergründungen Unteritaliens aus der hier in Rede stehenden frühen Zeit gehören auch die auf den Bischof Severus von Neapel († 412) sich zurückführenden. Derselbe soll in seiner Stadt ein dem Gedächtnis des h. Martinus geweihtes Mönchskloster samt Kirche, sowie ein andres zu Ehren des h. Potitus gestiftet haben. Nicht ganz soweit zurück lauten die auf das Gaudiosuskloster Neapels, sowie auf verschiedene Konvente Calabriens und Lucaniens bezüglichen Nachrichten (Spr. S. 22 f.).

4. Von den Mittelmeer-Inseln bei Italien ist Siciliens aus Anlass der Thätigkeit der Melania jun. bereits gehandelt worden. Was Bischof Eulalius II. von Syracus (seit ca. 465) als Gründer eines dortigen Klosters für die uns beschäftigende Sache gewirkt hat, gehört einer späteren Zeit an. Ebenso die Stiftung und Leitung einer Genossenschaft von 40 Mönchen auf Sardinien (unweit Calaris) durch den dorthin vertriebenen numidischen Bischof Fulgentius, der vorher eine Zeitlang auch in Syracus bei jenem ihm befreundeten Eulalius, geweilt hatte.[1] — Dagegen dürften die Niederlassungen frommer Einsiedler auf mehreren kleinen Eilanden des nördl. tyrrhenischen Meeres, namentlich auf den unweit Elba gelegenen, schon

[1] S. die Vita S. Fulgentii (Migne l. t. 65) c. 23 u. c. 27. Vgl. Spr. S. 25 f.

einer viel früheren Zeit entstammen. Für Gorgona bezeugt bereits Orosius (Hist. VII, 36), für Capraria der mit einem Abte dieser Insel correspondierende Augustin (Ep. 48, c. 4) die Existenz mönchischer Genossenschaften, die nach ägyptischen Mustern eingerichtet waren. Auch das Itinerar des heidnischen Dichters Rutilius Namatianus (ca. 416) erwähnt Caprarias „lichtscheue und schmutzige“ Bewohnerschaft, die ihr weltflüchtiges Wesen mit griechischen Namen (monachi) bezeichne.[1] Deuten diese Zeugnisse auf ein Herrühren der dortigen mönchischen Ansiedelungen vielleicht schon aus dem 4. Jhdt. hin und ist für das kleine Inselchen Gallinaria bei Genua ein Einsiedleraufenthalt des h. Martinus (der hier zusammen mit einem gleichgesinnten Presbyter sich einige Zeit nur von Wurzeln und Kräutern nährte) schon um d. J. 360 durch Sulpicius Severus bezeugt (Vit. b. Mart. 4), so steht in Bezug auf die Einsiedlerkolonien der Stöchaden und der Lerinischen Inselchen an der ligurisch-gallischen Küste jedenfalls so viel fest, dass sie bis in die Anfangszeit des fünften Jhdts. zurückreichen. Wie denn Honoratus († 429) sein vielgefeiertes asketisches Inselparadies auf Lerinum bereits um 410, wesentlich gleichzeitig mit dem Beginn von Cassians klostergründendem Wirken in Massilia, gestiftet hat (vgl. § 2).

5. Spaniens und Nordafrikas klösterliches Asketenleben datiert in seinen frühesten Anfängen ziemlich ebensoweit zurück wie dasjenige Mittel- und Oberitaliens. Aus dem nördlichen Afrika — dessen hierher gehörige Verhältnisse, soweit es sich um die ersten Anfänge handelt, noch sehr der näheren Aufhellung bedürfen — soll ein Asket namens Donatus bald nach Mitte des 4. Jhdts. die betr. Sitte nach Spanien hinüber gebracht haben. Paulin v. Nola hat, bevor er sich in Campanien niederliess, einige Zeit in Spanien als Asket gelebt. Der 6. Kanon des Concils von Cäsaraugusta (380),

[1] Cl. Rutil. Namatian. De reditu suo I, p. 12:
Processu pelagi iam se Capraria tollit,
Squalet lucifugis insula plena viris.
Ipsi se monachos Graio cognomine dicunt,
Quod soli nullo vivere teste volunt.



welcher Priestern die Nachahmung mönchischer Lebensweise, als sei dieselbe eine höhere Art von christlicher Vollkommenheit, untersagt, setzt eine nicht unbeträchtliche Verbreitung der Sache schon in dieser frühen Zeit voraus; wie denn bereits die Synodalkanones von Elvira (bes. c. 13 'De virginibus Deo sacratis'; auch der berühmte Cölibatskanon 33) derselben Vorschub geleistet hatten. Näheres über die Persönlichkeiten der hier etwa thätigen Klostergründer entzieht sich unsrer Kenntnis.

6. Fürs westliche Gallien wurde der bereits zweimal uns begegnete Pannonier Martinus zum Urheber einer den morgenländischen Cönobitismus nachahmenden Bewegung, welche rasch den ganzen europäischen Westen ergriff und ausser nach Aquitanien und Spanien namentlich auch nach den britischen Inseln hinüber ihre befruchtenden Einwirkungen erstreckte. Sein Biograph Sulpicius Severus — selbst ein eifriger Förderer asketischen Lebens und Strebens, besonders für Tolosa und dessen nähere Umgebung (ca. 390—420) — hat mit lobrednerischer Kunst aus ihm ein abendländisches Gegenstück zum h. Antonius der Orientalen geschaffen. Dem einsamkeitliebenden Elias der östlichen Mönchsgeschichte hat er in seinem Helden einen im reichsten Wunderglanze erstrahlenden Elisa des Westens zum Nachfolger gegeben. Mag sein Enthusiasmus manches übertrieben haben, auf jeden Fall ist das von ihm gezeichnete Lebensbild darin ein treffendes, dass es eine Synthese von bischöflicher Regententugend und von asketischer Strenge uns vorführt, wozu die ältere Kirchengeschichte nur wenige Parallelen aufzuweisen hat. Schon bald nach 360 hebt Martins mönchsväterliches Wirken in der unteren Loire-Gegend mit der Gründung von Licugé (monast. Locociagense) unweit Poitiers an. Bald nach seiner durch stürmische Kundgebungen des Volkswillens erzwungenen Erhebung zum Bischof von Tours gründet er nahe bei dieser Stadt sein „grosses Kloster“ (Maius monasterium; Marmoutiers), wo er umgeben von 80 Trägern kameelshärener Gewänder ein Leben voll demutvoller Weltentsagung und harter Kasteiung führt.[1] Während eines vollen Vierteljahrhunderts

[1] S. Sever. De vita b. Mart. c. 7: . . . ipse ex lignis contextam cellulam habuit . . . . Discipuli vero octoginta erant, qui ad exemplum

vereinigt er dies Asketenleben mit seinem weit über Galliens Grenzen hinaus seinen Einfluss erstreckenden episkopalen Walten. Bei seinem Leichengegängnisse (400 od. 401) sollen, wie Sulp. Sev. (Ep. III ad Bassulam) versichert, gegen 2000 Mönche nach Tours zusammen geströmt sein. — Als klostergründende Martinusschüler der nächstfolgenden Zeiten nennen mehr oder weniger glaubhafte Überlieferungen den Maximus, der zuerst auf der Rhone-Insel Barbe (Barbara) bei Lyon, dann zu Trier Asketenvereine ins Leben gerufen haben soll, sowie jenen h. Ninian, Stifter von Casa Candida oder „St. Martins-Haus", welchen die südschottische Christenheit als ihren Apostel feiert.[1] Auch nach der Bretagne, wo Landouart und Landevennech als zwei uralte Martinusklöster genannt werden, und von da aus hinüber nach Wales (für welche Landschaft St. Davids als ältester klösterlicher Bischofssitz gilt) muss die vom Turonenser Bischof ausgegangene Bewegung frühzeitig vorgedrungen sein.

7. Was Deutschland, d. h. hier zunächst das westliche und das südliche betrifft, so ist dessen vorbenediktische Klöstergeschichte, wenn von einer solchen überhaupt die Rede sein kann, in ziemlich dichtes Dunkel gehüllt. Nach Trier könnte möglicherweise schon Athanasius, als er gegen Ende der Regierung Konstantins d. Gr. daselbst einige Jahre der Verbannung zubrachte, die ersten Impulse zu klösterlicher Askese gebracht haben. Doch weist, was in Augustins Confessionen (VIII, 15) über des frommen Offiziers Pontitianus Begegnung mit zwei in einer Zelle vor der genannten Stadt hausenden Einsiedlern erzählt wird, nicht notwendig auf eine

beati magistri instituebantur. Nemo ibi quidquam proprium habebat; omnia in medio conferebantur. Non emere aut vendere (ut plerisque monachis mos est) quidquam licebat. Ars ibi, exceptis scriptoribus, nulla habebatur; cui tamen operi minor aetas deputabatur. Majores orationi vacabant. Rarus cuiquam extra cellulam fuit egressus, nisi cum ad locum orationis conveniebant. Cibum una omnes post horam ieiunii accipiebant. Vinum nemo noverat, nisi quem infirmitas coëgisset. Plerique camelorum setis vestiebantur; mollior ibi habitus pro crimine erat, etc.

[1] Beda, h. eccl. g. Angl. III, 4. Vgl. Skene, Celtic Scotland II, p. 2 f. u. p. 46 (an welcher letzt. St. der Meinung, als ob Casa Candida etwa nur eine Kirche und kein Kloster gewesen sei, entgegengetreten wird).



schon so frühe Zeit zurück; auch handelt es sich dabei nicht um ein Kloster mit mehreren Insassen, sondern nur um eine Einsiedlerzelle oder -hütte (casa). — Für die oberen und mittleren Donaugegenden wirkt um die Mitte des 5. Jahrhunderts als ein leuchtendes Vorbild asketischer Tugenden und christlichen Bekehrungseifers der Apostel Norikums Severinus († 482). Doch schildert denselben das treffliche Lebensbild, welches sein Zeitgenosse Eugippius ihm gewidmet, mehr nur als Missionar denn als Mönchsvater oder gar als eifrigen Klostergründer. Und nicht einmal sein persönliches Verhalten wird als sehr weit gehend im Punkte strenger Kasteiungen dargestellt.[1] Die Mehrzahl der später berühmt gewordenen Hauptsitze klösterlichen Lebens im Donau- wie im Rheingebiete scheint nicht vor der fränkischen Periode entstanden zu sein. Es gilt dies wohl auch von der Klosterstiftung des frommen Irländers Fridolin auf der Rheininsel bei Säckingen, welche frühestens unter Chlodwig I. erfolgt sein mag, aber weder ihrer Zeit noch ihren specielleren Umständen nach näher bestimmt werden kann.[2]

---

Wie viel oder wie wenig wir über diese frühesten Erscheinungen auf dem Gebiet des abendländischen Klosterwesens wissen mögen, eins steht unzweifelhaft fest: es fehlte an jeder festen und einheitlichen Regulierung der asketischen Bräuche in den zahlreichen Mönchsvereinen und Einsiedlerkolonien. Schon Rufin (ca. 400) redet gelegentlich seines Unternehmens einer Einführung der Basiliusregel im Abend-

[1] Von Kasteiungen ungewöhnlicher Art meldet die Vita nichts. Aufs Fasten legt der Heilige — der sich selbst in diesem Punkte sehr streng hielt, indem er seine körperliche Nahrung immer erst spät abends zu sich nahm und stets nur Wasser trank — allerdings ziemlichen Wert. Es zeigen dies seine wiederholten Mahnungen zur Abhaltung einer dreitägigen Busszeit mit Fasten (c. 11 f. und c. 25); desgl. seine Anordnung eines Fastens seiner Mönche behufs Heilung eines Aussätzigen gemäss Mark. 9, 29 (c. 26). Vgl. auch das mehrmalige Vorkommen der Trias „Gebet, Fasten und Barmherzigkeitswerke" (z. B. gleich in c. 1 der Vita zweimal).

[2] Hauck, KG. Deutschlands I, 309 f.

land und zur Rechtfertigung desselben, von den diversa instituta et observationes, wonach man in den abendländischen Klöstern lebe. Und wenig später meint Cassian: es gebe hier fast so viele verschiedne Regeln wie Klöster oder Einsiedlerzellen.[1] — Das Vorbild der ägyptischen Monasterien, an welchem die abendländischen Asketen sich alle mehr oder weniger orientieren, wird bald genauer bald minder genau nachzuahmen versucht. Um der hier strengeren dort gelinderen Praxis willen verdammt man sich nicht gegenseitig. Die von den orientalischen mehr oder weniger stark abweichenden Naturverhältnisse und Lebensbedingungen begünstigen die zunehmende Vermannigfaltigung. Das Durchdringen eines bestimmten Typus zu allbeherrschender Autorität wird auch durch das beginnende Auseinanderfallen der römischen Reichseinheit unter Einwirkung der Stämme der Völkerwanderung seit Ende des 4. Jhdts. unmöglich gemacht. Und zu einer gesetzgeberischen Regelung der vielen Einsiedlergruppen und Mönchsvereine auf schriftlichem Wege, mittels einer Codifikation ihrer Überlieferungen, kann es umso weniger kommen, da die angeseheneren Förderer der Bewegung, wenn nicht alle doch grossenteils, einseitig nur als Männer der That wirken und an alles andere eher denken als an eine schriftliche Fixation ihrer Vorschriften.

Wir werden im Folgenden sehen, dass auch durch die zur Feder greifenden und der Aufgabe einer schriftstellerischen Bearbeitung der betr. Traditionen näher tretenden Mönchsväter vorläufig noch nicht viel an diesen Verhältnissen geändert wird, dass vielmehr unsere obige Bezeichnung des frühesten abendländischen Mönchswesens als eines durchschnittlich „regelfreien“ wie fürs 4., so in der Hauptsache auch noch fürs 5. und für einen beträchtlichen Teil des 6. Jahrhunderts ihr gutes Recht behält.

---

[1] Cass. Inst coen. II, 2: atque in hunc modum diversis in locis diversum canonem cognovimus institutum totque propemodum typos ac regulas vidimus usurpatas, quot etiam monasteria cellasque conspeximus. Vgl. Ruf. Praef. in Reg. S. Basilii ad Urseium abbat. (b. Holst. Cod. reg. I, p. 67).



## § 2. Vorbenedictische Regeln für Mönche. Honoratus (?). Cassianus.

Joh. Cassianus, De institutis coenobiorum l. XII und Collationes patrum XXIV (Opp. ed. Petschening, Wien 1886). — Regula s. Basilii interpr. Rufino (Holst.-Brock. Cod. reg I, p. 67—108). — S. Macarii Alexandrini Reg. ad. monachos (ebd , p. 18—21). — Hilarius v. Arles, Sermo de vita s. Honorati (Migne l. 50, p. 1259 ff.). — Bérengier, Les Iles de Lérins (Rev. de l'Art chrét. 1870, p. 176 ff.). — Grützmacher, d. Bedeutung Benedicts v. Nursia und seiner Regel in d. Gesch. des Mönchtums, Berl. 1892, S. 38—47. — Spreitzenhofer, a. a. O., S. 40—108. — Frkl. Arnold. Cäsarius v. Arelate u. die gall. Kirche seiner Zeit, Lpz. 1894, 94 ff., sowie Anhg. VI: „Die Lerinenser Regel“ (S. 509—523).

Man pflegt herkömmlich von einer Mehrheit schriftlicher Mönchsregeln als Vorläuferinnen der Benedictusregel zu reden und den Joh. Cassianus als einen der bedeutendsten und einflussreichsten dieser abendländischen Regelschriftsteller vor Benedict hervorzuheben. Allein damit wird man der thatsächlichen Bedeutung des Massilienser Abts auf diesem Gebiete kaum hinreichend gerecht. In Wirklichkeit ist Cassian der einzige Abendländer vor Benedict, der in selbständiger Weise der Aufgabe einer Codifikation des monastischen Satzungswesens nahe getreten ist und einen erheblichen Einfluss, wie auf andre Mönchsgesetzgeber der späteren Zeit, so vor allen auch auf Benedict selbst geübt hat.

Unter den mit Cassian concurrierenden Vorgängern des Nursiensers könnte zunächst Rufinus in Betracht kommen, als Vermittler näherer Kenntnis der Cönobitenregel des Basilius d. Gr. für die lateinische Mönchswelt. Aber die von ihm für seinen Freund, den Abt Ursejus v. Pinetum (s. oben S. 335) frei ins Lat. übertragene s. g. Basiliusregel bleibt schon in ihrem griechischen Urtext dem, was eine eigentliche Klosterregel leisten soll, ziemlich fern. Und Rufins sehr freie Bearbeitung trägt in keiner Weise dazu bei, die Haltung der katechismusartigen Aneinanderreihung asketischer Moralsentenzen (vgl. oben, S. 287) irgendwie mehr regelartig zu gestalten. Auch scheint ihre Verbreitung niemals sehr weit gediehen zu sein. Ausserhalb Italiens (insbes. Unteritaliens)

scheint ihr keine oder nur geringe Beachtung in der späteren klösterlichen Überlieferung zuteil geworden zu sein (vgl. Grützm. S. 39 ff.; Spr. S. 41—43).

Fast gar keine Einwirkung auf occidentalische Klostereinrichtungen scheint die von Hieronymus zu Nutz und Frommen seiner bethlehemitischen Nonnen und Mönche verfasste lat. Bearbeitung der Pachomiusregel (s. II, 201) erlangt zu haben. Sie wird hier und da, namentlich von gelehrteren Klostervorstehern, als interessante Variante verglichen und erbauungshalber gelesen worden sein — wie denn noch Benedikt von Aniane sie in seinen Regelcodex mit aufnahm. Aber ihre eingehendere Berücksichtigung verbot für die Klosterdisziplin des europäischen Westens ihr specifisch südländischer, insbesondere ägyptischer Charakter.[1]

Mit der Makarius-Regel, auf welche im 9. Jhdt. der Anianenser und sein Zeitgenosse Smaragdus (letzterer in s. Kommentar zur Reg. Benedicti) mehrfach Bezug nehmen, wird es sich ähnlich verhalten haben. Die 30 kurzen Paragraphen dieser Zusammenstellung von Verhaltungsmassregeln für Cönobiten erscheinen wesentlich den Verhältnissen des ägyptischen Klosterlebens, insbes. denjenigen Nitrias, angepasst. Einzelne abendländische Äbte mögen — vielleicht eben wegen ihrer kurzen Fassung — ihre Vorschriften für die Einrichtung ihrer Klöster gern verwertet haben, z. B. soll das durch Johannes von Reomaus († 539) für dieses sein Kloster (später Moutier- St.-Jean) in der Diöcese Langres geschehen sein.[2] Eine weite Verbreitung hatte sie aber schwerlich. Man hat, weil Johannes früher in Lirinum Mönch gewesen war, auch dieses berühmte Kloster nach ihren Satzungen verfasst oder wenigstens mit ihr näher bekannt

[1] Einen Auszug aus ihr bildet die von einem Diakon Vigilius (etwa im 5. Jhdt., und zwar wohl in Gallien), zugleich unter Benutzung noch andrer orientalischer Regeln gefertigte Kompilation, deren Gennadius (de vir. ill. c. 51) gedenkt. Dieselbe steht bei Holst. I, 60–64 unter d. Überschrift *Regula orientalis*.

[2] Vit S. Joannis abb. Reomaensis apud Mabill., Acta SS. O. S. B. I, 635: Studuit denuo ipse salubria dogmata sub regulari tenore, quem b. Macarius Aegyptiorum indidit monachis, ministrare. — Auch in der Mönchsregel des Cäsarius (vgl. u.) erscheint die Macariusregel mehrfach benutzt — s. Arnold, S. 507.



sein lassen; doch begünstigt das betr. alte Zeugnis diese Annahme nicht.[1]

Was aber Lirinums eigene Regel betrifft, so hat diese Geistesschöpfung des hochgefeierten Honoratus (S. 332) allerdings hohes Ansehen sowohl bei dessen Zeitgenossen wie in der nächsten Nachwelt genossen. Allein keiner der zahlreichen Hinweise auf sie in der Literatur des 5. und 6. Jhdts. verrät, dass ihre Überlieferung eine durch schriftliche Aufzeichnung vermittelte war. Sie existierte, wie Arnold a. a. O. überzeugend dargethan hat, überhaupt nicht in schriftlicher Fassung, sondern wurde nur mündlich von Geschlecht zu Geschlecht tradiert. Höchstens für ihren Ordo psallendi, welchen nachmals Cäsarius und Aurelianus in ihre arelatasischen Regeln aufnahmen, könnte das Vorhandensein einer schriftlichen Aufzeichnung gemutmasst werden, doch lässt sich nicht einmal dafür ein bestimmter Nachweis erbringen. Es handelte sich also überhaupt hier um asketische Lebensgewohnheiten, welche die gewaltige Persönlichkeit Honorats der ihn umgebenden Mönchsschar beigebracht hatte und welche anderthalb hundert Jahre hindurch (bis zur Einführung der Benedictusregel unter Abt Aigulph, 661) sowohl für Lirinum selbst wie für eine Anzahl ihm nachgebildeter Konvente auf dem nahen Festlande massgebend blieben. Im Punkt des eigentlich Asketischen, was die Fastenbräuche und den Abschluss vom Weltleben betrifft, scheint die Lirinenser „Regel" eine verhältnismässig freie Bewegung gestattet zu haben. Jedenfalls gab es auf Grund ihrer Einrichtungen beide Arten von Asketen nebeneinander: einsiedlerisch lebende, welche sich härter kasteiten (so besonders die Eremiten auf der kleinen Insel Lero bei Lirinum) und dem cönobitischen Verband angehörige, welchen minder schwere Entsagungen auferlegt waren (Arn. S. 520 f.).

Sonach scheidet auch Honorat — als ein ausschliesslicher Praktiker gleichwie Euseb v. Vercelli, Martinus und

[1] Vgl. Arnold, S 513, Note K. — Sowohl Grützm. wie Spr. haben die Reg. Macarii in dem betr. Zusammenhang ihrer Darlegungen ganz übergangen; ebenso auch die hieronymian. Pachomiusregel.

andre ältere Mönchsväter des Abendlands — aus der Reihe der vorbenedictischen Regelschreiber aus. Seinem südgallischen Nachbarabt und Zeitgenossen Cassianus († 435) kann der Ruhm, als einziger namhafter Regelschriftsteller fürs lateinische Mönchtum vor Benedict thätig gewesen zu sein, umso weniger abgestritten werden, da einige ältere Zeitgenossen des letzteren, welche gleichfalls schriftliche Mönchssatzungen hinterliessen, hiebei ihm gegenüber — und so weit ihre Regeln für Nonnenkonvente bestimmt waren, Augustin gegenüber — als mehr oder weniger unselbständige Nachahmer sich verhielten. Es sind dies die beiden Arelatenser Cäsarius und Aurelianus, über welche, da ihre Arbeiten für die Entwicklungsgeschichte des weiblichen Cönobitismus zu hauptsächlicher Bedeutung gelangt sind, im nächstfolgenden Abschnitte näher zu handeln sein wird.

Ein Regelschriftsteller in des Worts engerer Bedeutung, d. h. ein Gesetzgeber für einen bestimmt abgegrenzten Kreis von Mönchen, kann nun freilich auch Cassian nicht heissen. Keines seiner beiden hierhergehörigen Werke trägt eigentlichen Regelcharakter. In den Collationen (geschrieben ca. 420—429) hält er seinen Mönchen — nämlich zunächst denjenigen seines Klosters in Massilia, weiterhin aber denen des Abendlands überhaupt — den gottseligen Sinn und Wandel der ägyptischen Väter sowie deren Rechtgläubigkeit wie in einem Spiegelbilde vor, hauptsächlich um auf die Gestaltung ihres inwendigen Lebens anregend einzuwirken. Überwiegend den äusseren Verhältnissen des klösterlichen Gemeinschaftslebens zugekehrt erscheint der Inhalt der ersten vier Bücher seines Institutionenwerks, geschrieben um 416 auf Bitten des Bischofs Castor v. Apte, während die zweite grössere Hälfte auch dieses Hauptwerks (Buch V—XII: De remediis octo vitiorum principalium) mehr einer moraltheologischen Monographie als einer Zusammenstellung positiver Vorschriften für cönobitisches Leben gleicht. Kehrt doch das Thema dieser Monographie, die Lehre vom Kampf des Asketen wider die acht Hauptlaster oder Lastergeister (Dämonen), auch in einer der Collationen (Nr. V), wenn nicht in voller Breite,



doch in gedrängtem, alles wesentliche reproduzierendem Auszuge wieder.[1]

Nur in Buch I—IV des älteren der beiden Werke also ist ungefähr dasjenige enthalten, was eine Klosterregel gewöhnlich zu bieten pflegt: eine Reihe von Vorschriften nämlich, wodurch sowohl der äussere Habitus der Klostergenossen, wie ihre gottesdienstlichen Verrichtungen, ihre Diät, Arbeitsweise und sonstige Disziplin geregelt werden. Freilich schreibt auch über dies alles Cassian im Stile weder eines Gesetzgebers noch eines reformierenden Redaktors älterer Regeltexte! Auf kompilierende Zusammenstellung von Vorbildern aus der cönobitisch-asketischen Tradition des Orients kommt ihm alles an.[2] Dabei will er die Bräuche der Ägypter nicht ohne weiteres nachgeahmt wissen oder sie in vollem Umfang den abendländischen Klosterbrüdern als ein schweres Joch aufladen. Er geht accommodativ zu Werke; deutlich zeigt er sich von der Absicht geleitet, „das abendländische Mönchsleben von der engen Anschmiegung an ägyptisch-asiatische Verhältnisse loszuschälen, es den veränderten Verhältnissen des Klimas, der Örtlichkeit und gesellschaftlichen Ordnung des Occidents anzupassen und es so in asketischer Beziehung auf eigne Füsse zu stellen“ (Spr. S. 50). Dieses vorsichtig anpassende, gelegentlich auch kritisch sichtende Verfahren gibt er in jeder der Hauptgruppen klösterlich asketischer Satzungen, die der hier in Betracht kommende Hauptteil seines Werks (De instit. l. I—IV) umschliesst, zu erkennen.

1. Die Mönchstracht, wie sie bei den ägyptischen Vätern eingeführt war, behandelt B. I (De habitu monachorum), unter Aufzählung ihrer einzelnen Kleidungsstücke,[3]

[1] Näheres in m. Monographie über die sieben Hauptsünden, K. 3 („Die mönchische Achtlasterlehre bei Nilus u. Cassian“), insbes. S. 34 ff.

[2] Richtig J. G. Smith, Christian monasticism etc. (Lond 1892), p. 56: Cassian was a compiler of materials suggestive of legislation, not a legislator himself.

[3] Nähmlich: Gürtel (cingulum), Leibrock (vestis), Kapuze (cucullus) und ärmelloses Unterkleid (colobium), Scapulier oder Kopfband (rebrachiatorium; griech. ἀνάλαβος), Schultermäntelchen oder Schleier (mafortes, auch palliolum), Schafpelz-Mantel (melotes), sowie als Fussbekleidung Sandalen (gallicae, caligae) samt dem unentbehrlichen Stab (baculus). Vgl. die symbol. Deutung der wichtigeren dieser Attribute des vollständig eingekleideten Mönchs: Inst. I, 2 squ., sowie die in

zwar pietätsvoll beschreibend, aber doch nicht ohne Kritik. Weder die Sandalen als Fussbekleidung, noch das ärmellose Unterkleid, oder die kurze Kapuze als Kopfbedeckung, lässt er als zu unmittelbarer Aneignung seitens der Bewohner des Abendlands geeignet gelten. Vom ägyptischen Schafpelzmantel (melotes) befürchtet er, dass sein Tragen hier nur Gelächter erregen werde.[1] Gegen den Gebrauch des Cilicium oder härenen Busshemds macht er, sofern dasselbe etwa als stetig getragenes Gewand dienen sollte, ernstliche Einwendungen. Diese rauhe vestis cilicina — deren Benutzung als besonderes Kasteiungsmittel durch hervorragende Asketen der Vergangenheit wie Antonius, Hilarion, Martin v. Tours ihm selbstverständlich wohl bekannt war[2] — erklärt er einerseits für hinderlich bei der den Mönchen geziemenden Handarbeit, andererseits für leicht zu Hochmut und eitler Selbstüberhebung verführend. Er führt gegen ihre Verwendung zum tagtäglichen Gebrauche, die alten „Entscheidungen der Väter" ins Feld und stellt ihren Nichtgebrauch als längst zu allgemeiner Geltung durchgedrungene Sitte dar.[3]

2. Für die nächtlichen Klostergottesdienste, über welche sein II. Buch (De canonico nocturnarum orationum et psalmorum modo) handelt, will er die nämliche,

Einzelheiten davon abweichende Parallele bei Evagrius Pontic., Ep. praefat. zu d. Capita pract. ad Anatolium (m. Evagr., S. 59).

[1] Inst. I, 10: . . . a nobis tenenda sunt illa tantummodo, quae vel locorum situs vel provinciae usus admittit; nam neque gallicis nos neque colobiis seu una tunica esse contentos hiemis permittit asperitas, et parvissimi cuculli velamen vel melotae gestatio derisum potius quam aedificationem ullam videntibus comparabit, etc.

[2] Athanas. Vit. Ant. 59; Hieron. Vit. Hil. 38. Vgl. Paulins v. Nola poet. Schilderung des h. Martinus:

Quin et contexto setis coopertus amictu
Exesa assiduo compunxit acumine membra,
Ut tereret tenuem vestis nimis aspera pellem
Et cutis extentis stimulis attacta paveret

Auch die öfteren rühmenden Hinweise auf Ciliciumträger in den ask. Mahnschreiben des Hieroymus, z. B. Ep. 60, 9 von Nepotian; Ep. 130, 4 von der Demetrias; Ep. 71 ad Lucinium, u. s. f.

[3] Inst. I, 3: Quamobrem cilicinam vestem, — — quae non solum nulla spiritui possit emolumenta conferre, sed etiam elationis concipere vanitatem, quaeque ad necessarii operis exercitium, in quo monachum impigrum expeditumque oportet incedere, inhabilis atque inepta sit, omnimodis refutarunt, etc.



auf eine Engeloffenbarung zurückgehende Ordnung betreffend die jeweilig zu lesenden 12 Psalmen, nebst zugehörigen Schriftlectionen aus dem A. und. N. Testament, als massgebend beibehalten wissen, wie sie bei Ägyptens Mönchsvätern von Alters her bestand (s. S. 202 f. 209 f.). Eine Erleichterungs- oder Milderungstendenz lässt er also nach dieser Seite hin nicht obwalten. Und was ferner

3. die Tagesoffizien angeht, mit welchen das folgende Buch sich beschäftigt (l. III: De canonico diurnarum orationum et psalmorum modo), so zielen seine Anordnungen sogar auf eine Fortbildung der alten ägyptischen Satzungen zu grösserer Strenge ab. Statt nur dreimaliger täglicher Gottesdienstfeier empfiehlt er nachdrücklich eine viermalige, indem er vor die Andachten zur dritten, sechsten und neunten Stunde (Terz, Sext, Non) eine Frühandacht oder Matutin eingefügt wissen will. Er beruft sich für diese Vermehrung der täglichen Klosterandachten um eine den älteren Cönobiten Ägyptens noch fehlende, teils auf asiatische Vorbilder — wie namentlich auf die Bräuche jenes Klosters zu Bethlehem, wo er vor seiner Bereisung Ägyptens längere Zeit gelebt hatte — teils auf die schon von früher her im Abendlande eingebürgerte Sitte. Als ein Accessorium zur Gesamtzahl täglicher Gottesdienste bedeutete diese zur Zeit der Morgendämmerung zu haltende erste Tagesandacht allerdings eine Vermehrung der dem Mönche auferlegten Lasten. Andrerseits freilich wirkte ihre Anordnung auch wieder erleichternd ein; denn diese Matutin trat nunmehr an die Stelle des nach ältester orientalischer Klostersitte sofort im Anschluss ans Nachtoffizium oder Mesonyktion verrichteten Frühgebetes der Mönche, auf welches eigentlich kein Schlaf mehr folgen durfte. Mittels Einführung der Matutin als einer selbständigen, die Reihe der Tagesoffizien eröffnenden Sollemnität wurde jene harte, für ein arbeitsreiches Leben geradezu unerfüllbare Massnahme des Wachbleibens von Mitternacht ab von selbst beseitigt (Inst. III, c. 4). Zugleich rückten die dem neuen Brauche sich anschliessenden Klöster dem Ziele einer Darstellung der gesamten täglichen Andachten- oder Horenreihe als einer Siebenzahl (gemäss Ps. 119, 164) um einen

wichtigen Schritt näher. Trat — wie dies ungefähr ein Jahrhundert später bei Benedict (Reg. c. 16) vollzogen erscheint — zur Fünfzahl der eigentlichen Tageshoren, (Prim, Terz, Sext, Non, Vesper), einerseits die genannte Frühmette und andrerseits die spätabendliche Schlussandacht (completorium) noch hinzu, so war die Siebenzahl oder bzw. — bei Hinzuzählung des Nocturnum — die Achtzahl voll.[1]

4. In seinem IV. Buche fasst Cassian unter der Überschrift „Von den Bräuchen der Weltentsagenden“ (De institutis renuntiantium) das auf die eigentliche Klosterdisziplin bezügliche Satzungsmaterial zusammen. Indem er auch hier vom altehrwürdigen Vorbilde des ägyptischen Cönobitenlebens, insbesondere desjenigen von Tabenna, ausgeht, behandelt er der Reihe nach das Verfahren bei der Aufnahme neuer Mönche (Kap. 1—7) und bei der Novizenzucht (K. 8—10); ferner die auf Gehorsamsübung, Besitzlosigkeit und Fasten bezüglichen Vorschriften und Sitten (K. 11—18); die wochenweise wechselnden Dienstleistungen der Mönche (insbes. in den Klöstern Palästinas, Mesopotamiens und Kappadociens, K. 19—22); die Pflicht des Trachtens nach völliger Demutübung (erläutert wieder hauptsächlich an einer Auswahl ägyptischer Beispiele: K. 23—32); die Notwendigkeit völliger Weltentsagung und Fleischeskreuzigung bei Übernahme des mönchischen Gelübdes (K. 33—38), sowie endlich die Lehre vom stetigen Emporsteigen des Mönchs zur asketischen Vollkommenheit (K. 39—43). Das wesentliche vom Inhalt dieses Schlussabschnitts, namentlich die Aufzählung von zehn indicia verae humilitatis (K. 39) sowie die Beschreibung der acht Stufen des Aufsteigens zur perfectio (K. 43) hat später Benedict in freier Reproduktion seiner Regel einverleibt. — Das vergleichsweise Milde der Cassianschen Auffassung vom cönobitischen Berufsleben tritt auch in diesen Ausführungen mehrfach zu Tage. Sie lauten streng in dem, was sie in betreff der Loslösung des Mönchs von allem Weltverkehr fordern,

[1] Näheres über die hier berührten Verhältnisse bietet Spr. 69 bis 77. Vgl. Usener, Der h. Theodosius, S. 150 f., Arnold, Cäs. S. 58 ff., sowie bes. die eingehende Darstellung S. Bäumers in s. „Geschichte des Breviers“ (Freiburg 1895), S. 113 ff.



doch schreiten sie noch nicht fort bis zur Forderung eines Gelübdes der Ortsbeständigkeit (stabilitas loci), wie später Benedict und bereits etwas vor ihm Cäsarius (s. Arnold S. 94) es verlangten. Ihre Behandlung des Themas von der Fastendiät der Mönche ist, bei aller Pietät für die ägyptischen Bräuche, doch eine wesentlich mildernde, den Naturbedingungen der westeuropäischen Umgebung Rechnung tragende. Cassian gestattet, hiemit dem Bedürfnisse der schwächlicheren Mönche sowie dem der Gäste entgegenkommend, eine zweimalige Mahlzeit am Tage, das prandium um 3 Uhr und die eigentliche coena am Abend, welche letztere übrigens nicht unbedingt alle Klostergenossen zur Teilnahme verpflichten sollte (Inst. III, 12; IV, 18; vgl. Coll. II, 11. 26). Allen Fleischgenuss scheint er untersagt zu haben;[1] doch verlangt er nicht, dass das in Wasser gesottene und etwas gesalzene Gemüse der Ägypter die einzige Kost auch seiner Mönche bilde (Inst. IV, 11). Vielmehr verwilligt er täglich zwei Brötchen, mit ägyptischem Namen 'paxamatia' genannt und als nicht eben sonderlich nahrhaft oder gross beschrieben (nämlich als kaum ein halbes Pfund schwer: Inst. IV, 14; Coll. II, 19).[2] Genaueres über die Qualität der Kost, wie er sie für seine Mönche wünscht, lässt sich seinen Ausführungen nicht entnehmen. Ein absolutes Verbot des Weingenusses scheint zu dem, was er befürwortete oder forderte, nicht gehört zu haben. Völliges Schweigen der klösterlichen Tischgesellschaft während der Mahlzeit (wie bei Pachomius, s. S. 208) war wohl nicht nach seinem Sinne, denn er empfiehlt den kappadokischen Brauch des Tischlesens (IV, 17).

Wesentlich mild steht Cassian auch zur Frage wegen des Verhaltens seiner Mönche in Bezug auf die katholisch-kirchlichen Fastenzeiten. Da, wo er die Abweichungen der Orientalen vom kirchlichen Abendland in Bezug auf Vigilien-

[1] S. Spr. S. 86 und das hier angeführte Zeugnis des Sidon. Apollinaris (IV, 9) über das 'ferarum carnibus abstinere' der Mönche von Massilia.

[2] Näheres über diese panes paxamatii od. (paximatii, auch paxamidii), die angebliche Erfindung eines gewissen Paxamus, der diese „panes siccos et bis coctos“ (also Zwiebackbrote) für den soldatischen Bedarf herstellen liess, s. bei Alteserra, Ascet. V, 11 u. 13 (p. 268. 277 ff.). Vgl. Alard. Gaz. zu Cass. Coll. II, 19.

feiern u. dgl. erwähnt, kommt er auch auf das abendländische Samstagsfasten zu sprechen. Er billigt diese etwa hundert Jahre vor seiner Zeit zuerst in Spanien aufgekommene Sitte (vgl. S. 156), welche gerade zu seiner Zeit durch eine Dekretale Innocenz' I. für die römische Kirche zuerst sanctioniert wurde, keineswegs. Vielmehr stellt er sie — ähnlich wie Ambrosius von Mailand gethan und wie noch Augustinus that[1] — als einen für Rom und einige andere Städte geltenden Lokalbrauch dar, dem man sich nicht anzuschliessen brauche. Wie an Sonn- und Festtagen, so gestattet er auch für die Samstage seinen Mönchen jenes zweimalige Essen (prandere und coenari), bewährt also auch nach dieser Seite hin die verhältnismässige Milde, welche — bald im Gegensatz zu den Traditionen des Orients, bald gerade im Anschluss an dieselben — seinen Standpunkt überhaupt charakterisiert (s. Inst. III, 10—12; vgl. Spr. S. 37).

Als eine von späterer Hand — möglicherweise von Bischof Eucherius v. Lyon, einem warmen Verehrer Cassians — gefertigte Zusammenstellung des Wesentlichen aus B. I—IV der Instituta, welche bis ins 9. Jhdt. hinein in manchen Klöstern verbreitet und beliebt gewesen zu sein scheint, mag hier noch die s. g. Regula Cassiani genannt werden. Sie scheint gegen 50 Kapitel enthalten zu haben, wird noch von Benedikt v. Aniane in seinem Regelbuche häufig (unter dem gen. Titel) citiert, kann jedoch als ein echtes Werk Cassians in keiner Weise (auch nicht indirekt, im Sinne einer Miturheberschaft desselben) anerkannt werden.[2]

## § 3. Nonnen- und Kanonikerregeln vorbenedictischer Zeit. Augustinus. Cäsarius.

Augustinus, Epist. 211 (al. 109) seu Regula Sanctimonialibus praescripta, in d. Opp. Augustini ed. Maur. t. II (Migne t. 33; bei

[1] S. dessen Ep. 36 ad Casulan. presb. (Opp. t. II ed. Maur., p. 68 sq.) — eine ziemlich scharfe Polemik gegen einen gewissen Verteidiger des röm. Sabbatfastens, an deren Schlusse auf die bekannte Erklärung des Mailänder Bischofs verwiesen wird: „Quando hic sum (sc. Mediolani), non jejuno sabbato“ etc.“

[2] Vgl. O. Seebass, Über d. Regelbuch Benedicts v. Aniane: ZKG. XV, 1895 (Exkurs: Regula Cassiani), S. 257—260.



Holst. Cod. R. I, 347—350). — Cäsarius Arelat., Regula ad Virgines (in Opp. Caes. b. Migne t. 67, 1107—1116; bei Holst. I, 353—362). — Vgl. B. F. Gellert, Cäs. v. Arel. II, Leipz. 1893, S. 23—29. — F. Arnold, Cäs. S. 404—414, sowie bes. d. Exkurs V: „die Nonnenregel des Cäs.“ (S. 500—509). — Aurelianus, Regula ad Virgines (b. Holst. I, 368—374). Vgl. Arnold a. a. O., S. 516—519; auch Hauck, KG. Deutschl. I, 237 f.

Augustins angebl. Kanonikerregel od. s. g. Regula tertia (kompiliert im 11. Jhdt. aus verschiedenen pseudoaugust. Sermonen), bei Holst., II, p. 123—127. Vgl. dazu Th. Kolde, Die deutsche Augustinercongreg. u. Joh. v. Staupitz, Gotha 1877, S. 14—17. — L. Leonard, Über den Ursprung des Ordens der regulierten Augustiner-Chorherren: Stud. u. Mitt. aus d. Bened.- u. Cistercienserorden X (1890), S. 407 ff.

Dem Cassianus als hauptsächlich einflussreich gewordenem Regelschriftsteller für abendländisches Mönchtum vor Benedict tritt sein afrikanischer Zeitgenosse Augustinus zur Seite, als für die Entwicklung des vorbenedictischen Nonnenwesens grundlegend bedeutsam gewordener Schriftsteller.

Obschon in seiner ganzen Lebenshaltung ein strenger Asket und in nicht wenigen seiner Schriften ein Lobredner des asketischen Lebensideals und der Virginität, die er höher stellt als das Leben in frommer Ehe,[1] hat Augustin doch zu einer legislatorischen Regelung des Lebens der Mönche seiner (näheren oder ferneren) Umgebung auf schriftlichem Wege nicht beigetragen. Nicht einmal für den mönchsartig organisierten und zu klösterlichem Gemeinschaftsleben von ihm angehaltenen Klerus seiner Bischofsstadt Hippo (vgl. Possidius, Vit. S. Augustini. c. 5 u. 11) hat er eine schriftliche Regel verfasst. Gleich der angeblich zu diesem Zwecke von ihm zusammengestellten Reihe von 45 Satzungen, seiner s. g. „dritten Regel“, deren Entstehung aber kaum vor dem 11. Jahrhundert erfolgt sein kann (s. unten d. Anhang), sind auch die beiden kurzen Regeln für Klosterbrüder, welche (die eine 9, die andere nur 5 Kapitel haltend) unter seinem Namen überliefert werden, sicher unechte und obendrein höchst unbedeutende, seines Namens unwürdige Machwerke

[1] S. bes. die Tractate De bono conjugali (c. 9 22 f), De s. virginitate (c. 13 ff.), De bono viduitatis; auch De morib. eccl. cath. c. 78 f. Vgl. überhaupt Luthardt, Gesch. der chr. Eth. I, 195 f.

aus viel späterer Zeit.[1] Nur in einer seiner unzweifelhaft echten Schriften, dem um 400 auf Anregung des karthagischen Bischofs Aurelius verfassten Traktat *De opere monachorum*, ist er dem Problem einer instruierenden Einwirkung auf cönobitisch lebende Mönche näher getreten. Aber nur ein einzelnes Moment aus dem Ganzen einer klösterlichen Pflichtenlehre hat er darin behandelt: die Verpflichtung zur Arbeit nämlich im Gegensatze zu einer einseitig kontemplativen und träumerisch unthätigen Lebenshaltung, vor deren Gefahren er hier eindringlich warnt. Die Schrift trägt in keiner Weise Regelcharakter. Sie ist eine ethisch-asketische Monographie, worin nur ein kleiner Ausschnitt aus dem System cönobitischer Lebensprobleme zur Erörterung gelangt.[2]

So sind wir denn, wenn wir auch Augustinus den Vorgängern Benedicts auf dem Felde der klösterlichen Regelschriftstellerei einreihen wollen, nur auf einen seiner Briefe als Quelle angewiesen, auf die Epist. 211 (sonst 109) nämlich, worin er (im J. 423) für eine Gemeinschaft afrikanischer Klosterfrauen eine reichhaltige, fast sämtliche Hauptbeziehungen des Klosterlebens behandelnde Zusammenstellung von Lebensvorschriften bietet. Eigentlich nur eine Gelegenheitsschrift, veranlasst durch das ungestüme Dringen der Nonnen eines (wahrscheinlich afrikanischen) Konvents auf Beseitigung ihrer bisherigen Oberin, reiht der Brief allgemeiner gehaltene Mahnungen zur Eintracht und schwesterlichen Liebe sowie speciellere Vorschriften und Anordnungen in loser Verbindung aneinander.[3] An eine grundlegende Mahnung zu völliger

[1] S. bei Holst. II, 121 f. (Regula prima seu consensoria monachorum) und II, 122 f. (Reg. secunda, confratres et monachos de modo ac tempore orandi, psallendi, legendi, operandi, vivendi et conversandi instituens).

[2] Lib. de op. monachor., b. Migne t. 40, p. 547—592. Die Mahnungen der Schrift heben an mit einem nachdrücklichen Hinweis auf das Vorbild des mit eigner Händearbeit seinen Lebensunterhalt erwerbenden Apostels Paulus (c. 1—26), suchen dann das mönchische Trachten nach höherer asketischer Vollkommenheit als wohlvereinbar mit einem arbeitsamen Verhalten gemäss diesem apostolischen Vorbild darzuthun (c. 27 - 35), und schliessen mit warnenden Hinweisen auf gewisse, aus der Arbeitslosigkeit entspringende, hässliche Mönchslaster.

[3] Nur dieser paränetische Teil des Schreibens, unter Weglassung der einleitenden Kapitel 1—4, pflegt in den Regelsammlungen als Reg. Sanctimonialibus praescripta überliefert zu werden. So auch bei Holst. I,



Hingebung aller an die gemeinsamen Interessen und Angelegenheiten des Klosters (§ 1—3) schliesst sich die Einschärfung gewissenhaften Einhaltens der klösterlichen Gebetszeiten (§ 4) sowie die Betonung der Notwendigkeit regelmässigen und strengen Fastens, ausser in Krankheitsfällen, für welche häufigere Mahlzeiten und kräftigere Kost vorgesehen werden (§ 5). Bei Gelegenheit des dann folgenden Verbots der Putzsucht und gefallsüchtigen Kleider- und Haartracht setzt Augustin — im Gegensatz zur damals hie und da im Orient schon üblichen Sitte des Tonsurierens der Nonnen — die Beibehaltung von deren Haupthaar voraus, fordert jedoch sorgfältiges Verhüllen desselben (§ 6). Es knüpfen sich daran Warnungen vor unerlaubtem Verkehr mit Mannspersonen, gesetzt derselbe bestünde auch nur im Auswechseln von Blicken u. dgl. Wo eine Schwester sich derartiges, oder gar noch ärgeres, wie Empfang von Briefen oder Geschenken etc. zu Schulden kommen lässt, gelte es schonungslos sie bei der Oberin anzuzeigen; die Herbeiführung strenger Bestrafung in solchem Schuldfalle sei die einzig wahre Liebeserweisung gegen die fehlende Schwester (§ 7—9). Vermischte Ermahnungen zu striktem Gehorsam gegen die Vorgesetzten, insbesondere betreffs deren Anordnungen in Bezug auf Kleider, Kost, Gebrauch der Badevorrichtungen (in der Regel einmal monatlich, s. § 12), Benutzung der h. Bücher (codices, S. 14) u. s. w. schliessen sich des weiteren an (§ 10—14); desgleichen Ratschläge wegen zu schlichtender Streitigkeiten und Angaben über disziplinares Vorgehen gegen Schuldige (§ 15—19). Den Beschluss bildet eine kurze Zusammenstellung dessen, was die Oberin (praeposita) im Verhältnis zu den Schwestern als ihre Pflicht zu betrachten habe. Der Ehre nach, die man ihr vor den Mitmenschen erweise, müsse sie Vorgesetzte sein, aber vor Gott müsse sie sich als Dienerin wissen, die ihren Schwestern zu Füssen liege[1] (§ 20—22). Im Epilog (§ 24)

347 ff. An die von diesem angewandte Einteilung in 24 §§ (statt in nur 12 Kapp.) schliessen wir uns im obigen an.

[1] Ipsa vero non se existimet potestate dominante, sed charitate serviente felicem. Honore coram hominibus praelata sit vobis, coram Deo substrata sit pedibus vestris (§ 21).

bezeichnet der Briefsteller das Ganze seiner Ermahnungen als einen Spiegel, den er seinen Leserinnen habe vorhalten wollen. Damit von diesem Spiegel die gehörige Wirkung ausgehe, solle man den Brief allwöchentlich einmal im Kloster vorlesen.

Das Schreiben muss frühzeitig zu Ansehen in weiteren Kreisen gelangt und seiner ursprünglichen, nur lokalen Bestimmung enthoben worden sein. Wie alt die Umbildung seines Inhalts zu einer Regel für männliche Klosterbrüder oder „Knechte Gottes" ist, die sich unter Augustins Werken überliefert findet,[1] wissen wir nicht. Weit wichtiger als dieser apokryphe Paralleltext späteren Ursprungs ist die erweiternde Nachbildung, welche ungefähr hundert Jahre nach Augustin durch den arelatischen Bischof Cäsarius († 542) als Stifter eines Nonnenkonvents zu Arles (512) dem Augustinschen Lehr- und Mahnschreiben gewidmet wurde. Es entstand so die zu beträchtlichem Ruhm und Einfluss gelangte Jungfrauen-Regel, die uns — bereichert mit einigen z. Tl. erst nach-cäsarianischen Zuthaten — in den Werken des Arelatensers vorliegt und welche die Mehrzahl aller folgenden Nonnenregel-Schriftsteller ihren Arbeiten zu Grunde gelegt hat.

In den echt-cäsarianischen Kern dieser *Regula ad Virgines* ist die Quintessenz einer von Cäsarius selbst früher — um d. J. 500 (einige Jahre bevor er Bischof von Arles wurde) — den Insassen eines dortigen Rhone-Insel-Klosers vorgeschriebenen Mönchsregel hineingearbeitet.[2] Teils aus dieser älteren,

[1] S. Augustini Regula ad servos Dei — Opp. ed. Maur. I, 789 (= Migne t. 32, 1377) — hier als echte Schrift Aug's behandelt, in Wirklichkeit aber eine Parodie der Reg. Sanctimon. (Ep. 211, c. 5—16) bildend, welche alles aus dem gen. femin. ins mascul. überträgt. Vgl. unten d. Anhang, S. 354 f.

[2] Über das Wirken des Cäsarius als Abt dieses Klosters auf der Rhone-Insel seit 499 sowie über die damals von ihm verfasste Reg. ad monachos in 26 Kapp. (b. Holst. I, 144—147) s. Arnold, S. 93—104. Über das Verh. zur Nonnenregel (für deren erste 17 Kapitel teils der Inhalt der Reg. ad monachos, teils die Makariusregel [vgl. ob.] und Cassians Institutionen verwertet sind) s. ebd. S. 507 ff. — In betreff des Verh. der Cäsariusschen Nonnenregel zur Reg. Benedicti stellt Arn. (S. 501—506) gegenüber Gellerts Hypothese eines mehrfachen Benutztseins der Regel Benedikts durch Cäsarius die Unabhängigkeit des letzteren gegenüber jenem mit überzeugenden Gründen fest.



nicht specifisch für den Gebrauch von Klosterfrauen verfassten Cäsariusregel, teils aus den gleichfalls mehrfach benutzten Instituta Cassians stammt das Element einer vergleichsweise grösseren Strenge und Gesetzlichkeit, welches diese Lebensordnung für weibliche Cönobiten gegenüber dem schlichteren und in seinen Vorschriften weniger peinlich genauen Augustinischen Original kennzeichnet. Strenger als die Augustinusregel ist die Cäsarianische namentlich darin, dass sie mit der Forderung beständigen Verharrens der Nonnen im Kloster bis zu ihrem Tode, also mit dem Gebot der Ortsbeständigkeit (stabilitas loci) anhebt, wozu Augustin seine Sanctimoniales noch nicht bestimmt verpflichtete. Auch in Bezug auf die Fastendiät und die Absperrung vom Verkehr mit der Aussenwelt lauten ihre Forderungen (besonders in jenem *Recapitulatio* überschriebenen Schlussteil, den der Verfasser dem ursprünglichen Text später beifügte) schroffer und gesetzlicher als die entsprechenden bei Augustin. Hatte dieser für Rücksichtnahme auf Schwache und Kranke im Punkte der zu gewährenden häufigeren und besseren Kost einigen Spielraum gelassen (vgl. oben), so erscheint bei Cäsarius (wenn nicht in der Regel selbst [s. deren § 39], doch in der Recap. § 16 u. 17) das hierauf Bezügliche in peinlicherer Weise eingeengt; Hühnerfleisch für Kranke z. B. soll die Äbtissin nur in höchst schwerem Krankheitsfalle (in desperata infirmitate) gestatten dürfen. Ähnlich die gegen die Anfertigung und das Tragen gewisser Luxuskleider und Schmuckgegenstände gerichteten Verbote (Reg. § 41. 42; Recap. § 11); die mit Bezug auf verschiedene Vergehungen angeordneten Disziplinarstrafen, wobei auch die Geisselstrafe nicht fehlt (*legitima disciplina*, Reg. c. 24; vgl. c. 23 u. Recapit. 14); ferner die Bestimmungen in Bezug auf Absperrung der Nonnen. Sämtliche Nebenthüren des Klosters — deren es anfänglich mehrere ausser dem durch die Kirche führenden Haupteingang gegeben hatte — sollen (so ordnet der Schluss der Recapitulatio, § 19, 1. an) zugemauert sein und bleiben; in die Kirche selbst aber soll (laut § 1 ebendes. Texts) keine Nonne allein eintreten dürfen. So oft sie aber hieher in ihr Gotteshaus kamen, wurden sie (wie die alte Vita Caesarii

dies berichtet) durch den Anblick der für sie daselbst in langen Reihen bereitstehenden Steinsärge, welche dereinst ihre Leiber aufnehmen sollten, daran gemahnt, dass ihr einstiger Ausgang aus der klösterlichen Behausung nur zugleich auch der aus dem Erdenleben überhaupt sein könne.[1] — Manches in dem reichen Detail dieser Satzungen, die zu dem einfacheren Augustinschen Vorbild in dem Verhältnis einer blätter- und blütenreichen Baumkrone zur unscheinbaren Wurzel stehen, erklärt sich übrigens aus der fortgeschrittenen Zeit und aus der Grossartigkeit des Instituts, welchem sie zu dienen bestimmt waren. Das aus kleinen Anfängen hervorgewachsene Kloster zählte gegen Ende von Cäsarius's bischöflichem Walten 200 Nonnen als Bewohnerinnen. Das ziemlich komplizierte Ämterwesen, wie es die Regel in ihren späteren Partien (insbes. jener Recapitulatio vom J. 534) uns vorführt, erklärt sich aus diesen reich entwickelten Verhältnissen. Mit nur Einer Oberin, wie dort bei Augustins Nonnen, war hier nicht auszukommen; daher die Zerlegung des Vorsteherinnenamts in das der Äbtissin (Ober-Vorsteherin) oder Mater — womit als erste des Stifters eigne Schwester Cäsaria († ca. 530) betraut ward — und in das der Präposita oder Pröpstin, die jener überall helfend zur Seite zu stehen hat. Unter beiden stehen: eine Formaria oder Erzieherin der jüngeren Nonnen, eine Beschliesserin (Registoria), eine Weinkellerin (Canavaria), eine Kleiderhüterin (Vestiaria), eine Wolle-Zuteilerin (Lanipendia — wegen des fleissigen Arbeitens der Nonnen in Wolle u. dgl. ein besonders wichtiges Amt), eine Apothekerin (Medicina), eine Bücherverwalterin (Bibliothecaria), sowie endlich die für jenen strengen Abschluss des Klosters nach aussen verantwortliche Thürhüterin (Posticiaria).

Nach dem Muster dieses grossen arelatenser Nonnenklosters, für welches Cäsarius sich vom Papste Hormisdas einen förmlichen Schutzbrief zu erwirken wusste und überhaupt nach den verschiedensten Seiten hin sichernde Vor-

[1] „Nur über den Tod führte aus den Klostermauern ein Weg zur Freiheit" (Arn., S. 415. Vgl. überhaupt die schöne Schilderung das., auf Grund der Vit. Cass. I, 44).



kehrungen traf, sind in der Folgezeit noch manche andere, wenn auch meist kleinere Konvente mit weiblichen Insassen errichtet worden. Zu den ältesten und berühmtesten dieser Nachbildungen gehört das von der frommen, streng asketisch lebenden Königin Radegundis zu Poitiers gestiftete, das bald zu ähnlicher Stärke und Blüte sich entwickelte wie sein Vorbild.[1] — In Arles selbst hat Bischof Aurelianus, des Cäsarius zweiter Nachfolger (548—555), ein zweites Frauenkloster gegründet und geleitet, dessen Einrichtungen er denen des Cäsariusschen ziemlich genau nachbildete. Unter den, vielfach im Verhältnis engster Abhängigkeit zur Reg. Caesarii stehenden Satzungen dieser Aurelianusregel befindet sich kaum irgend etwas Originales. Auch auf ihre Fassung hat die Regel Benedicts, obschon ein bis anderthalb Jahrzehnte älter als sie, noch keine Einwirkung geübt.[2]

Ähnlich, nämlich als zwar von Zeitgenossen Benedikts verfasst, aber durch seine Klostersatzungen noch nicht beeinflusst, werden noch einige Regeln des 6. Jhdts. zu beurteilen sein. So jedenfalls die Nonnenregel des Leonianus, Abts des St. Petersklosters zu Vienne;[3] die Mönchsregel der Äbte Stephanus und Paulus, wohl der 1. Hälfte des 6. Jhdts. angehörig und entweder in Spanien oder in Italien entstanden;[4] so desgleichen die derselben Zeit entstammende Tarnatenser Regel für das berühmte burgundische Kloster Agaunum (jetzt St. Maurice, Ct. Wallis), bemerkenswert wegen ihres mehr-

[1] Gregor. v. Tours, Hist. Francor. IX, 2, 43 ff.; Arn., Cäs. S. 418—428.

[2] Vgl. ausser Arn. (bes. S. 516—519) auch Hauck, KG. Deutschlands I, S. 237 f. — Die Angabe bei Smith (Chr. Monasticism, p. 228), Aurelian habe seinen Nonnen, im Unterschiede von Cäsarius, die Erwerbung literarischer Bildung anbefohlen, ist irrig. Das „Omnes litteras discant" liest man beim Einem wie beim Andern (Cäs. c. 17; Aurel. c. 26). — Ebenso unrichtig ist die Behauptung von Eberl (KKL.², Art. „Geisselstrafe"), die Aurelianregel sei die erste von allen, welche Geisseldisziplinen als Strafmittel vorschreibe; vielmehr ist auch in dieser Hinsicht Cäsarius bereits Vorgänger Aurelians gewesen. Vgl. dessen c. 28 mit der schon hervorgehobenen Stelle: Reg. Caes. ad Virg. c. 24.

[3] S. Hauck, a. a. O., S. 238.

[4] Reg. Stephanì et Pauli, b. Holst. I, 138—143. Vgl. Spr. S. 45—48.

fachen Zurückgehens auf die Augustinsche Nonnenregel (Ep. 211) und ihrer nahen Berührungen mit der Cäsariusregel.[1]

**Anhang.** Obgleich Augustin für seine Zeitgenossenschaft und nächste Nachwelt wesentlich nur als Nonnenregel-Schriftsteller Bedeutung erlangt hat, ist es doch für eine spätere Zeit üblich geworden, ihn vorzugsweise als Begründer des Instituts der Kanoniker oder regulierten Chorgeistlichen zu feiern und demgemäss ihm eine legislatorische Thätigkeit in dieser Richtung zuzuschreiben. Die Thatsache als solche, d. h. die Einrichtung einer asketisch geregelten vita communis für seine Kleriker zu Hippo — mit denen er zusammen wohnte, speiste und in gemeinsamer apostolischer Armut lebte, ohne sie übrigens durch Ablegung förmlicher Gelübde hieran zu binden — ist teils durch seinen Biographen Possidius (Vit. c. 5 u. 11) teils durch Anspielungen und Bezugnahmen in seinen Schriften (bes. Ep. 59; 64; 73; 101; 224; auch Serm. de diversis Nr. 49) hinreichend bezeugt. Aber schriftliche Satzungen für diesen cönobitenartig organisierten Klerikerverein, bei dessen Bildung er wohl dem älteren Vorgange Eusebs von Vercellä (S. 329) sich anschloss, hat er nicht hinterlassen. Von den zur Ausfüllung dieses Defekts in späterer Zeit angefertigten apokryphen Machwerken ist das ältere und harmlosere jene Umschreibung des Inhalts der Ep. 211 ins maskulinische Genus, die sich auch in besseren Handschriften seiner Werke unter dem Titel Regula ad servos Dei überliefert findet (oben S. 350, N. 1), übrigens aber von dem, was in einer Kanonikerregel vor allem charakteristisch hätte hervortreten müssen, nichts enthält, sondern über die gewöhnlichen Vorschriften für Klosterbrüder hinaus nichts bietet. — Etwas mehr nähert sich dem, was die detaillierte Verfassung eines monasterium clericorum zu leisten haben würde, die s. g. Regula tertia Augustini (Holst. II, 123—127), eine in der 2. Hälfte des 11. Jhdts. zuerst auftauchende (von Bischof Altmann v. Passau † 1091 für augustinisch ausgegebene, übrigens aber schon im folg. Jhdt. von Gerhoh v. Reichersberg in ihrer Authentie wieder angezweifelte) Urkunde, welche eine Kompilation aus verschiednen, meist pseudoaugustinischen Sermonen bildet. Manche Anklänge an jene Reg. ad servos Dei sind auch in ihr wahrzunehmen; namentlich ist die Disposition (I. Forderung völliger Hingabe an die Gemeinschaft, § 1—10; II. Speisesatzungen, § 11—17; III. Bekleidungsaskese, § 18—26; IV. Ordnungs- und Reinlichkeitsvorschriften, § 27—37; V. Disziplinarordnung, § 37—45) im ganzen eine ähnliche wie bei jener. Über ihre Ein-

[1] Reg. Tarnatensis, Holst. I, 179—186. Vgl. Arnold, S. 512 f. — Dass die in Kap. 8 u. 9 dieser Regel enthaltene Schilderung des täglichen Andachtslebens der Mönche eines Hinweises auf das Institut der beständigen Psalmodie oder des Akoimetendienstes entbehrt, während doch Agaunum durch seine akoimetischen Gottesdienste (vgl. I, 262 f.) besonderen Ruhm erlangt hat, kann auffallen. Vergl. darüber weiter unten.



führung bei den Chorherren-Vereinen des Abendlands seit dem 11. Jhdt. wird weiter unten (II, § 5) zu handeln sein.

Eine Nachbildung des Hipponenser Instituts könnte möglicherweise jenes monasterium mit 40 Insassen gewesen sein, welches Fulgentius v. Ruspe, überhaupt ein begeisterter Nacheiferer Augustins, um den Anfg. des 6. Jhdts. bei Calaris auf Sardinien gründete. Doch lauten die betr. Angaben in der Vit. Fulgentii keineswegs bestimmt auf ein Klerikerkloster; und an den Bestrebungen für schriftliche Regulierung sei es des Mönchs-, sei es des Kanonikerwesens, erscheint Fulgentius jedenfalls nicht beteiligt. — Es wird dabei bleiben müssen, dass erst die asketische Literatur des karolingischen Zeitalters, und zwar auf deutschem Boden, eingreifendere und von dauernden Erfolgen begleitete Schritte in dieser Richtung gethan hat. Vgl. das unten über Chrodegangs Kanon zu Bemerkende.

## II. Die frühmittelalterliche Zeit
oder die
## stetig aufsteigende Entwicklung des abendl. Mönchtums von Benedict bis Bernhard.
(ca. 529—1200.)

### § 1. Benedict von Nursia (480—543). Die Benedictinerregel.

Gregor d. Gr., Vita Benedicti, in s. Dialogi, l. II (Migne. t. 77). — Neuere kath. Biographien von Montalembert (Moines d'Occ. II, 1—72); Guéranger (Enchiridion Benedictinum, Angers 1862); K. Brandes (Leben des h. Vaters B, Einsiedeln 1858); Koneberg (3. A. 1880); L. Tosti (Vita di S. Benedetto, patriarca etc., 1895). Vgl. die Abhandlungen von U. Berlière in der Rev. bénédictine 1890 (St. Bénoît et le monachisme primitif) u. 1891 (Les origines du monachisme). — Von protest. Seite: G. Grützmacher, D. Bedeutung Benedicts v. Nursia und seiner Regel in der Geschichte d. Mönchtums, 1892. O. Seebass, Art. „Benedict" in PRE³ II, 577 ff.

Benedicts Regula monachorum, b. Holst. I, 111—135. Neuere krit. Ausgaben von Edm. Schmidt O. S. B., Regensb. 1891, sowie (besser) von Eduard Woelfflin, Benedicti regula monachorum (Lips., Teubner), 1895.

Ältere Kommentare: von Paulus Diaconus (Expos. in R. B., zweifelhafter Echtheit), Benedict v. Aniane (in s. Concordia regularum), Smaragdus Expos. (ca. 840), Hildemar (Abt zu Brescia im

9. Jhdt, Verf. einer früher unbek. Expos., zuerst herausgeg. Regensb. 1880); Rupert v. Deutz († 1135); Petrus Diaconus († 1188); Joh. Trithemius († 1516). Die bedeutendste dieser ält. Arbeiten (worüber näheres bei Ziegelbauer u. Legipont, Hist. litt. O. S. B. III, 12—31) ist: Edm. Martene, Commentar. in R. s. P. Bened. Paris 1690. — Aus neuster Zeit gehören hieher: Aug. Schneider (D. Reg. d. h. B., 1879); Edm. Schmidt O. S. B. (in zahlreichen, unten z. Tl. anzuführenden Abhh. der „Studd. u. Mitteil. aus d. Bened.- u. Cisterzienser-Orden“, seit 1880; auch in s. Art. „Benedict“ im Kath. KLex.², II); Ernst Spreitzenhofer, O. S. B., Die histor. Voraussetzungen der Regel des h. B. v. Nursia u. den Quellen (Sep.-Abdr. aus dem JB. des Schotten-Gymnas. zu Wien) 1895. — Vgl. die Erläuterungen u. krit. Beurteilungen neuerer prot. Autoren wie Grützm. a. a. O. (S. 10—50); J. Greg. Smith, Christian Monasticism etc. Lond. 1892 (p. 125—213).

Das Leben des grossen Mönchsvaters des Westens, wie es Gregor I. im zweiten Buch seiner Dialoge dem Diakon Petrus erzählt, entbehrt zwar nicht des Legendenschmucks und der wunderhaften Beigaben, die zu jener Zeit für jedes erbauliche Heiligenleben unentbehrlich waren, kann jedoch im Kerngehalt seiner Hauptangaben schwerlich angefochten werden. Fest steht jedenfalls die Geburt des Heiligen um d. J. 480 zu Norcia (jetzt Nursia) unweit Spoleto, seine Auferziehung als Knabe in Rom und das frühzeitige Entweichen des (angeblich erst im 15. Jahre stehenden) Jünglings von da nach Alfidena oder Effide, in den westl. Abruzzen, um hier fern von den Lüsten der Welt ein Leben in gottgeweihter Einsamkeit zu führen. In einer niedrigen Höhle unweit von da, bei Subjaco am oberen Anio, lebte er während mehrerer Jahre als Höhlen-Eremit. Sein Freund, der allein mit seinem Aufenthalte daselbst bekannte Mönch Romanus, soll ihn drei Jahre hindurch mit dem nötigen Lebensunterhalt versorgt haben, indem er den betr. Korb, versehen mit einer Klingel, um ihn aufmerksam zu machen, an einem Seil in die schwer zugängliche Grotte hinabliess. Zuletzt entdeckt und zum Verlassen seiner Höhle (*il sagro speco* in der ital. Volksüberlieferung) gezwungen, musste der ungefähr dreissigjährige (ca. 510) die Leitung einer Mönchsgenossenschaft zu Vicovaro unweit Tivoli übernehmen. Aber die Strenge seiner



asketischen Forderungen zog ihm bald die Erbitterung seiner Untergebenen zu, die ihm sogar nach dem Leben trachteten. Er flieht in seine Höhle zurück, jedoch nicht um aufs neue ein Einsiedlerleben zu führen. Vielmehr sammelt er von jetzt an eifrig kleinere Scharen von ihm gleichgesinnten, wahrhaft frommen Männern aus nah und fern, die er zu kleineren Konventen mit je 12 Mönchen als Insassen vereinigt. Nachdem es dieser kleinen Cönobien in den Abruzzenbergen eine grössere Zahl, angeblich 12, geworden war, verlässt Benedikt das Gebirge, um näher dem tyrrhenischen Meere, auf dem Berge Casinum oberhalb des Liristhals, seinen Sitz aufzuschlagen. Nahe bei dem alten Castrum Casinum errichtet er, nachdem er mit seinen Gefährten das dort noch befindliche Apollo-Heiligtum zerstört, zwei Kapellen, eine dem h. Martinus und eine dem Johannes dem Täufer geweihte. Er legte damit den Grund zum berühmtesten seiner Cönobien, dem Mutterkloster der Tausende nach ihm benannter Klöster (529). Nach etwa 14jährigem Wirken als Oberleiter und Vermehrer der von Monte Cassino aus auch in der Umgegend sich ausbreitenden Klöster starb er, der gewöhnlichen Annahme zufolge, am 21. März d. J. 543.

Dass die Benedictusregel in ihrer jetzt vorliegenden Gestalt — mit ihrer Einteilung in 73 Kapitel unter ebenso vielen besonderen Überschriften, sowie mit mehreren Anhängen am Schlusse (von Kap. 67 an) — vom Urheber in Einem Zuge abgefasst worden sei, lässt sich schwerlich behaupten. Vielmehr wird ihr successives Heranreifen zur jetzigen Fassung durch einige eigenhändige spätere Zusätze des Verfassers anzunehmen sein.[1] Aber das Herrühren des Kerns ihrer Vorschriften, nämlich der Kapitel 1—66, vom Gründer des benedictinischen Ordens lässt sich, zumal da die ältesten sie überliefernden Handschriften schon dem 7. bzw. 8 Jhdt. angehören, nicht bezweifeln. Dass hie und da erweiternde oder modifizierende Zusätze zum Urtext, wie namentlich jene

[1] Vgl Grützm. S. 12—20, sowie die gründlichen Darlegungen Woelfflins a. a. O. in der Praefatio, wo auch gezeigt ist, dass der längere Schlusspassus von Benedicts Prolog, wie die jüngeren Hdss. ihn bieten, der ältesten derselben, dem cod. Oxon. (saec. VII od. VIII), noch fehlt und hier durch einen kürzeren Schluss ersetzt ist.

Kapitelüberschriften, von späterer Hand eingefügt worden, ist nicht unmöglich.[1] Doch darf man im Aufstellen derartiger Interpolationshypothesen schwerlich so weit gehen, wie einige Kritiker neuerdings dies versucht haben. Die mehrfachen Bezugnahmen auf ein späteres Wachstum der benedictinischen Mönchsfamilie, auf eine Vielheit ihrer monasteria und abbates (vgl. K. 65), auf praepositi und decani (ebd. u. K. 21) sowie auf Presbyter und Diakonen (K. 62) als dem Abte untergebene Klosterbeamte, berechtigen nicht notwendig zu Zweifeln an der Ursprünglichkeit der betreffenden Anordnungen. Ein gewisser propagandistischer, auf Erweiterung seiner Genossenschaft ausgehender Zug kann bei einem mönchischen Gesetzgeber, der zur Zeit seiner Regelaufzeichnung bereits zwölf Klöster oder mehr gestiftet hatte, nicht befremden. Dem Gedanken an eine sorgfältige Arbeitsteilung im Kloster und demgemäss an eine Vervielfältigung von dessen Beamten konnte der organisatorische Sinn Benedicts umsoweniger fern bleiben, da schon manche seiner Vorgänger und Vorbilder (Basilius, Cassian etc.) in dieser Richtung wichtige Schritte gethan hatten.[2] Das Wertlegen auf wissenschaftliche Beschäftigung der Mönche, wie es besonders in den auf das fleissige Lesen derselben und auf ihren Gebrauch der Klosterbibliothek bezüglichen Bestimmungen von K. 48 hervortritt, hat in einem Zeitalter wie dasjenige Benedicts nichts Auffallendes, und mehrere mönchische Gesetzgeber derselben Zeit, z. B. Aurelian (s. S. 353) und die unten näher zu betrachtenden Ferreolus und Cassiodorius teilen mit ihm die Fürsorge für diesen Punkt. Auch die Rücksichtnahme auf entweder wärmeres oder kälteres Klima bei Feststellung der klösterlichen Kleiderordnung (K. 55) kann nicht befremden. Benedict braucht hier an eine einstige Erweiterung seiner

[1] Betreffs der Kapitelüberschriften als nicht von Bened. selbst herrührend s. Woelffl. p. X.

[2] Dies lässt Brandi (Rec. der Woelfflinschen Ausg., in GGA., April 1896, S. 343) bei seiner Verdächtigung der Echtheit der Regel ganz ausser Rücksicht. Aber auch F. Arnold (Cäs., S. 407 f.), der sich speziell an der Erwähnung der Decani in c. 21 stösst, bedenkt nicht, dass auch in diesem Punkte einfach Abhängigkeit Benedicts von Cassian (näml. Inst. IV, 10. 17) stattfindet. Vgl. auch Seebass, l. c., S. 581.



Mönchsfamilie durch ihr Vordringen in Länder des fernen Nordens oder in südlichere Gegenden gar nicht gedacht zu haben; schon die mittleren Temperaturunterschiede zwischen seinem früheren Wirkungskreis in den Abruzzen und dem späteren in Campanien konnten, ja mussten ihm Erwägungen wie die hier berührten nahe legen. Obendrein bewegt er sich auch hier auf einem schon durch andere vor ihm betretenen Grunde. Die Vorschrift wegen Anpassung der Kleider und Schuhe an das entweder winterliche oder sommerliche Klima stammt aus Cassian Inst. I, 10, mit welcher Stelle das 55. Kap. der Benedictusregel sich überhaupt mehrfach berührt.[1]

Kann nach dem allem die wesentliche Authentie des überlieferten Texts nicht zweifelhaft erscheinen, so fragt es sich nun, worauf ihr besonderer Ruhm und der mächtige Einfluss, der von ihr ausgegangen, eigentlich beruhe. Man könnte aus der vorhin schon berührten Erscheinung des fleissigen Schöpfens ihres Urhebers aus den älteren Quellen (insbesondere aus Basilius, Cassian und Augustin) den Vorwurf mangelnder Originalität herleiten und es demgemäss verwunderlich finden, dass dieses mittelmässige und wenig selbständige Machwerk das Ansehen der zahlreichen übrigen Klosterregeln schliesslich verdunkelt hat.[2] Aber abgesehen davon, dass das Handeln nach der Maxime „Wir nehmen das Gute, wo wir es eben finden“ überhaupt einen oft bewährten Grundsatz gesetzgeberischer Weisheit bildet, und dass ohne die genannten Entlehnungen von den Vorgängern die Regel des Casinenser Patriarchen jener Universalität und vielseitigen Anpassungsfähigkeit, die ihr mit Recht nachge-

[1] Laut dem hier Angedeuteten können wir weder dem Brandischen Angriff auf die Authentie der ganzen Regel, noch der Arnold'schen Bezweiflung der Ursprünglichkeit des heutigen Texts von K. 55 u. 21 zustimmen.

[2] Grützmacher's § 6: „Die Bedeutung der Regel Benedicts“ (S. 38—51) und § 11 (Schlussergebnis) werden zwar von Spreitzenh. (Entw. des alten Mönchs S. 44) in zu weitgehender Weise einer ungerechten Geringschätzung des von Benedict in s. Regel Geleisteten beschuldigt. Doch hätte allerdings betreffs Anerkennung des eigentümlich Grossen der Leistung dort (bes. S. 51 sowie S. 71 f.) ein Mehreres geschehen können. Vgl. Seebass a. a. O., S. 578. 581.

rühmt wird, entbehren würde,[1] ist doch auch des Eigenartigen und Neuen nicht wenig in ihren Satzungen enthalten. Es gehören dahin zunächst als Vorzüge formaler Art: die klassische Schlichtheit ihrer Sprache, sowie die lapidarstilartige Bestimmtheit ihrer Anordnungen (vgl. unten). Ferner speziell betreffs ihrer Regelung des täglichen Andachtswesens: der Anschluss an die römische Kirchenliturgie, d. h. an die Praxis der über den ursprünglichen Bezirk von Benedicts Klostergründungen gebietenden kirchlichen Metropole[2] — ein äusserlicher und scheinbar geringwertiger Punkt, der aber für die spätere Ausbreitung der Regel auch in entfernteren Gegenden von Wichtigkeit wurde. Die hie und da bethätigte Geschicklichkeit in Anbringung wirksamer zahlensymbolischer Konstruktionen gehört desgleichen hieher. Sie macht sich bemerklich ebensowohl bei der Entwicklung des Instituts der Tageshoren zur harmonischen Siebenzahl in cap. 16 mittels Einführung des Completorium als abschliessender Tagesandacht (vgl. oben, S. 343), wie bei der Beschreibung der Demutsgrade in c. 7, wo die Cassiansche Dekade zur Dodekade fortgebildet wird (S. 344); desgl. bei der Aufzählung von 6 × 12, also 72 *intrumenta bonorum operum* (c. 4).

Wichtiger jedoch als dies alles ist der Verein von kluger Mässigung und von strengem Eingreifen am rechten Ort und zur rechten Zeit, welchen die eigentlich asketischen Partien des Gesetzgebungscodex von Monte Casino bethätigen. Diese Paarung von Strenge mit Milde durchzieht das ganze Werk, selbstverständlich so, dass je nach vorliegendem Bedürfnisse bald die eine bald die andere Eigenschaft mehr hervortritt.[3]

1. Auf dem Gebiete der die Absperrung von der Welt und die Sexual-Asketik betreffenden Massregeln waltet die Strenge vor. Im engsten Verband miteinander

[1] Vgl. B. Braunmüller, Über den universellen Charakter des Benedictinerordens (Studd. u. Mitteil. etc. 1880, I, S. 29 ff., II, S. 18); auch Spreitzenh., Hist. Voraussetzungen, S. 85.

[2] Spr. a. a. O., S. 29, sowie der das. cit. S. Bäumer (Gesch. d. röm. Breviers: 143. 151 ff).

[3] Wir halten uns bei der im Folg. zu gebenden Übersicht selbstverständlich nicht an die hie und da logisch mangelhafte Kapitelfolge Benedicts, sondern gliedern nach sachlichen Hauptgesichtspunkten.



schreibt Benedict seinen Mönchen die Wahrung strikten Gehorsams gegen die Oberen und absoluter Keuschheit oder Virginität vor. Von den drei in der späteren Zeit gewöhnlich aufgezählten Haupttugenden des Mönchsstandes: der obedientia, castitas und paupertas, sind die beiden ersten, und zwar als innigst verbunden gedacht, ihm entschieden die wichtigsten. Was er in Bezug auf die Armut anordnet, ist von nur nebensächlicher Bedeutung (vgl. unten, Nr. 5).

a. Die Strenge seiner Gehorsamsforderung und seines Dringens auf unbedingt feste Clausur lassen sofort die beiden Eingangskapitel auf charakteristische Weise hervortreten. Das erste thut dies in seiner (an Cass. Coll. XVIII, 4—8 anknüpfenden) lebhaft erregten Schilderung zweier guter und zweier schlimmer Arten von Mönchen — nämlich einerseits der in klösterlicher Zucht lebenden Cönobiten und Eremiten, andrerseits der wegen ihres zuchtlosen Wesens verabscheuungswürdigen Sarabaiten und Gyrovagen.[1] In Cap. 2 dient derselben Forderung die ernste Art, wie der Abt (Abbas — für welchen Namen an Röm. 8, 15 erinnert wird) zum Einnehmen einer wirklichen Vaterstellung inmitten seiner Herde und zum abwechselnden Schwingen des Stabes Sanft und des Stabes Wehe über sie gemahnt wird. Den Mönchen wird die Gehorsamspflicht zu wiederholten Malen, als Grundlage aller übrigen Pflichten (c. 5), als erste Staffel jener zwölfstufigen Demutsscala (c. 7), als auch den Klosterbrüdern gegenüber zu bethätigendes Verhalten (c. 71), überhaupt als die geistige Sphäre, in der ihr ganzes Leben sich zu bewegen habe, vorgehalten und ins Gewissen geschoben. — Eben hieher zielen die Bestimmungen wegen des Aufnahmemodus und der Gelübde. Wie schon Cäsarius in seinen beiden Regeln das Gelöbnis der Ortsbeständigkeit seitens der Aufzunehmenden erfordert hatte (S. 351), so stellt Benedict eben dieses Gelübde an die Spitze der Aufnahmebedingungen für seine Klöster. Jeder neu

[1] Beide Entartungsprodukte schon in der ält. orient. Mönchsgeschichte vorkommend, die Sarabaiten unter eben diesem Namen (I, 248), die Gyrovagi oder vagabundierenden Pseudoasketen wenigstens der Sache nach (I, 293).

Eintretende soll feierlich vor Gott und den Heiligen „stetes Verharren im Kloster (stabilitas), neuen sittlichen Wandel (conversio morum) und Gehorsam“ geloben (c. 58) — eine namentlich zur Abwehr des Unwesens jener Sarabaiten und Gyrovagen wichtige Massregel. Auch setzt er (c. 30, 37, 59 und in einer der nachträglichen Bestimmungen zum Urtext seiner Regel, näml. c. 70) das Übergeben von Kindern unter 15 Jahren ans Kloster, behufs Auferziehung derselben unter mönchischer Leitung, als zulässig voraus. Zu einer mit Milde gepaarten Strenge der Behandlung solcher schon jung von ihren Eltern dem Klosterleben „geopferten“ Oblati mahnt er ausdrücklich. Darüber aber, ob auch schon für sie die Ortsstabilität zu gelten habe, spricht er sich nicht bestimmt aus.[1]

b. Die Keuschheitsforderung ist in den zum Gehorsam und zu beständiger Unterwerfung unter die Klosterzucht verpflichtenden Vorschriften unmittelbar einbegriffen; sie wird als so selbstverständlich vorausgesetzt, dass ihr ein besonderer Abschnitt in der Regel nicht gewidmet erscheint. Aber dass vom Verkehr mit Personen weiblichen Geschlechts auch nicht das mindeste gestattet ist, ja dass dergleichen als völlig undenkbar gilt, erhellt aus dem ganzen Geist der Urkunde. Besonders verschiedene Hilfsmassregeln für die Herstellung strenger Clausur geben dies zu erkennen; so die auf das Ausgehen oder Verreisen von Klosterbrüdern bezüglichen Satzungen (c. 50. 51. 67), die Vorschriften über das Verhalten gegenüber Gästen des Klosters (c. 53. 60. 61), die sämtlichen aufs klösterliche Beamtenpersonal bezüglichen Abschnitte, welche keine Spur von etwaiger Herbeiziehung weiblicher Kräfte oder Dienstleistungen verraten (c. 55. 57. 62. 66). Zu den schärfsten Clausurmassregeln gehört das Verbot jedweder freien Privatkorrespondenz; ohne des Abts Vorwissen oder Genehmigung darf auch seitens der nächsten Verwandten kein Brief oder Geschenk angenommen werden

[1] Gegen Martene's Commentar, der im Anschluss an ältere (bes. spanische) Ausleger der Bendictusregel zu beweisen suchte, dieselbe lege der Oblation oder Hinopferung von Kindern ans Kloster ganz dieselbe bindende Kraft bei wie dem freien Gelübde, s. Spr., Hist. Vorauss. 63. Vgl. überh. hier S. 60 ff., 67 ff. u. schon 49 f.



(c. 54). Aus Benedicts Geschichte, wie Gregor I. sie überliefert, ist die Gewissenhaftigkeit, womit auch er das hier vorgeschriebene Verhalten im Verkehr mit seiner Schwester Scholastica wahrte, zur Genüge bekannt. Nur je einmal im Jahr gestattete er sich ein Wiedersehen mit der in einem Frauenkloster lebenden Schwester; allein nicht in sein Kloster selbst durfte diese kommen, sondern ausserhalb desselben begegnete er ihr, und zwar von einigen seiner Mönche begleitet.[1] — Auf Verhältnisse von der Art, wie sie in nahe bei einander gelegenen Klöstern verschiedener Geschlechter oder gar in Doppelklöstern bestanden (vgl. S. 289 f.), nimmt die Casinenser Regel nirgends Bezug. Sie gehört überhaupt zu den betreffs dieser Seite des Gesamtgebiets der Askese minder vollständigen Klostersatzungen. Benedict, der das Ergänzungsbedürftige seiner gesetzgeberischen Arbeit (s. das Schlusskap. 73) selbst zugesteht, hat auf diesem Punkte den Nachfolgern noch manches zu thun übrig gelassen. Aber dies nicht etwa wegen ungehöriger Milde oder achtloser Nachgiebigkeit gegenüber den hier in Betracht kommenden Gefahren und Versuchungen, sondern einfach, weil jeder Gedanke an ein gemeinsames Leben von männlichen und weiblichen Cönobiten für ihn absolut ausgeschlossen war.

2. In der Kleiderordnung für seine Mönche hält Benedict wesentlich die von seinen Vorgängern Cassian und Cäsarius eingenommene Position schonender Rücksichtnahme auf die klimatischen Verhältnisse fest. Nichts Überflüssiges, nichts allzu Auffallendes oder Unpassendes, nichts gegen Kälte

[1] Greg. M. Dial. II, 33. Vgl. im folg. Kap. die sinnige Legende vom letztmaligen Zusammensein der beiden Geschwister, welches Scholastika dadurch zu verlängern weiss, dass sie ein die ganze Nacht hindurch währendes Gewitter herbeibetet, das den Bruder an der Rückkehr in sein Kloster hindert und ihr so die längere Fortführung ihrer erbaulichen Unterredung mit ihm ermöglicht. — Ist etwas Historisches an diesen Erzählungen, so steht Benedict als in diesem persönlichen Verhalten zu den nächsten Verwandten seinem Zeitgenossen Cäsarius an Milde und echt menschlicher Gesinnung überlegen da. Denn während dieser, bei seinem Eintritt ins Kloster Lerinum, seiner Mutter ohne Abschied entrinnt und sich auch den von ihr entsandten Boten, als kämen sie vom Teufel, entzieht (Arnold, Cas. S. 24), pflegt der Heilige von M. Casino einen gewissen, wenn auch asketisch stark beschränkten, Verkehr mit seiner nächsten Blutsverwandten bis an s. Ende.

und Wetter mangelhaft Schützendes soll (laut c. 55: *De vestiario et calciario fratrum*) in das Inventar mönchischer Bekleidungs- und Beschuhungsgegenstände Aufnahme finden. Der Leibrock (tunica) und die Kapuze (cuculla) sollen für jeden in zweien Exemplaren, einem etwas geringeren für alle Tage und einem besseren fürs Ausgehen, vorhanden sein; dazu für die Arbeit im Freien ein schulterbedeckendes Tuch (scapulare). Zur Fussbekleidung dienen Sandalen (caligae) und Strümpfe (pedules); für den Fall von Reisen werden auch Hosen (femoralia) gestattet. Die genannten Kleidungsstücke, samt Gürtel, soll der Mönch auch nachts beim Schlafen anbehalten. — Strenge Überwachung der Vorräte in der Kleiderkammer sowie des Inhalts der Lagerstätten der Mönche (damit diese nichts Überflüssiges oder Verbotenes, ja überhaupt nichts Eigenes sich halten) wird dem Abte zur Pflicht gemacht. Abgelegte Kleidungsstücke sind zur Verschenkung an Arme aufzubewahren. Für rechtzeitige Waschung dessen, was schmutzig, ist Sorge zu tragen. — Die Wohlthat des Badens ist zwar Kranken so oft als nötig zu gewähren, Gesunden jedoch, und zumal jungen Leuten, nur selten zu gestatten (c. 36). — Dass zum Klosterhabit der Mönche auch die Tonsur gehört, bestimmt die Regel zwar nicht ausdrücklich, lässt aber gleich im 1. Kap. (wo vom heuchlerischen Treiben der zwar tonsurierten, aber ihrer Tonsur nicht Ehre machenden Sarabaiten die Rede ist) es hinreichend deutlich erkennen, dass sie sie als nötig voraussetzt.

3. Auch die diätetische Askese gehört zu den von unsrem Gesetzgeber mehr mit Milde als mit Strenge behandelten Gebieten. Er gestattet den Mönchen, abgesehen von den Fasttagen, zwei tägliche Mahlzeiten (prandium und coena), jede bestehend aus zwei gekochten Speisen, wozu gelegentlich noch etwas Obst oder Gemüse hinzukommen dürfen (c. 39. 41). Ausserdem für den Tag ein Pfund Brot (c. 39)[1] und eine hemina (= 1/4 Liter) Wein.[2] In der

[1] „Panis libra una propensa" — wesentlich die gleiche Quantität also, wie jene zwei paxamatia Cassians (oben, S. 345).

[2] „Die von Bened. gestattete hemina (od. emina, n. Woelffl.'s Text) entsprach dem damals noch allgemein üblichen kapitolinischen



Gestattung dieses mässigen Quantums geistigen Getränks (c. 40) berührt sich der Italiener Benedict mit seinem Zeitgenossen, dem Provenzalen Cäsarius, der sowohl seinen Mönchen wie seinen Nonnen ein ähnliches bescheidenes Weinquantum, zwei bis drei Schluck oder Becherlein täglich, erlaubte.[1] Die unbedingten Weinverbote der alten orientalischen Klosterregeln erklärt er zu kennen, bevorzugt aber mit Rücksicht auf die Gewohnheiten des Geschlechts seiner Zeit die Verwilligung eines mässigen Genusses. Etwaige völlige Wein-Abstinenz belobt er: „*Quibus autem Deus donat tolerantiam abstinentiae, propriam se habituros mercedem sciant*". Und denjenigen, welche örtlicher Umstände halber ihr tägliches Weinmass, jene hemina nämlich, sich versagen oder ganz mit Wasser zufrieden sein müssen, rät er Gott zu loben und nicht zu murren (c. 40, p. 43 Woelffl.).[2]

Selbst in Bezug auf das Fleischverbot bedient Benedict sich geringerer Strenge als die meisten Regelschriftsteller vor ihm. Er untersagt (c. 39 z. E.) nur das Fleisch vierfüssiger Tiere ausdrücklich, jedoch auch nur den Gesunden; für Kranke und Schwache erklärt er (ebd., sowie c. 36) Fleischspeisen für gestattet. Indem er als für die Gesunden absolut verboten nur die *carnes quadrupedum* bezeichnet, verwehrt er es offenbar nicht, dass man gelegentlich Fische oder auch Geflügel (volatilia) verzehre. Seine Regel verhält sich in diesem Punkte unzweifelhaft liberaler, als z. B. die des Cäsarius, welche das Fleisch von *pulli* als für gesunde, — Mönche wie Nonnen — schlechterdings unzulässig

Mass und Gewicht. Sie betrug etwa den 4. Teil eines Liters (0,2729 l.)." Vgl. d. Abhdlg. „Die hemina u. libra der Benedictinerregel", Studd. u. Mitt. etc. 1884, I, S. 60 (Spr., S. 44).

[1] Caesarii Reg. ad monachos c. 22; Reg. ad Virgg., Recap. § 16. An ersterer St. heisst das gestattete Mass binae vel ternae *biberes*, an letzterer bini vel terni *caldelli*. Der erstere Ausdr. dürfte etwa mit „Schluck" wiederzugeben sein (Ducange: potio; haustus liquoris cuiuscunque), der zweite mit „Gläslein, Becherlein" (Duc.: determinata quaedam calidae potionis quantitas).

[2] Als eine Benedictiner-Abtei, deren Insassen sich grundsätzlich — wohl nicht wegen Mangels an Wein, sondern eher aus asketischer Strenge — abstinent verhielten, schildert Bonifatius sein Lieblingskloster Fulda, in Betreff dessen er dem Papst Zacharias schreibt, die Mönche daselbst „kennten weder Fleisch, noch Wein, noch Meth" (s. Hauck, KG. Deutschlds. I, 535).

und verboten bezeichnet.[1] Die spätere benedictinische Tradition hat sich der in jener Einschränkung des Fleischverbots auf die Vierfüsser gewährten Nachsicht in reichem Masse bedient und früh genug ihre Behandlung des Geflügel- und Fischfleisches als erlaubt auch biblich zu begründen gesucht. Dies nämlich mittels Hinweises auf den Schöpfungsbericht, der ja (Gen. 1, 20 ff.) beide, die Vögel wie die Fische aus dem Element des Wassers entstehen lasse und damit sie als minder geil geartet und grobmateriell dann die erdgeborenen Vierfüsser auszeichne.[2]

Was die kirchlichen Fastenzeiten betrifft, so schliesst sich die Regel an die abendländisch-katholische Praxis im wesentlichen an, ignoriert jedoch (s. c. 41) die seit Innocenz I. üblichen Samstagsfasten der römischen Tradition und bleibt bei Mittwoch und Freitag als den regelmässigen beiden Wochenfasttagen stehen. An diesen Stationsfasttagen heisst sie das ganze Jahr hindurch bis zur Non (3 Uhr NM.) ungegessen bleiben, mit Ausnahme der 50tägigen Freudenzeit zwischen Ostern und Pfingsten, wo auch an ihnen eine zweimalige Mahlzeit (Mittags und Abends) stattfinden dürfe. Noch weitere Ausnahmen solcher Art, etwa zur Zeit angestrengter Feldarbeiten oder bei grosser Sommerhitze, zu statuieren, giebt sie dem Ermessen des Abts anheim. — Verschärftes Fasten, nämlich Nüchternbleiben bis zur Vesperzeit, wird für die Dauer der Passionstage vor Ostern angeordnet, während für die der Quadragesima vorhergehenden Monate (von Mitte Sept. bis gegen Ende Febr.) immer nur bis zur Non gefastet werden soll (c. 41 z. E.).

---

[1] Reg. ad mon. 24; Reg. ad virgg, Recap. 17 (vgl. Grützm., S. 47, Nr. 2).

[2] Vgl. schon Theodomar (abb. Casinensis), Ep. ad Carol. M.; Rhaban. Maur. De instit. clericor. II, 27; Abälard, Expos. in Hexaem. c. 5; sowie die Kommentatoren zur Reg. Ben. c. 39, bes. Martene. — Hieher gehört auch die interess. Nachricht in Bedas Vit. S. Cuthberti, c. 35 ff.: Cuthbert habe, als er Prior zu Lindisfarne geworden (näml. 664) den Mönchen daselbst — offenbar auf Grund der gelinderen benedict. Praxis und in Abweichung von der strengeren (altbritischen) — unbedenklich fettes Gänsefleisch zu essen gestattet. Wozu Mabillon bemerkt: Nec mirum, si monachi illi anserina carne vescebantur, qui jam tum forsitan volatilia in piscium numero habebant (vgl. Montalembert, Les moines etc. IV, 404).



4. Auf dem Gebiete der gottesdienstlichen Askese gehen Massregeln im Sinne einer scharfen Zucht und Anordnungen milderer Art neben einander her. Jene Vermehrung der Tageshoren mit einer die Siebenzahl vollmachenden spätabendlichen Andacht bedeutet allerdings eine Mehrbelastung des Mönchs mit regelmässig zu erfüllenden Pflichten. Allein an erleichternden Momenten lässt der umsichtige Gesetzgeber es nicht fehlen. Er setzt das Nachtoffizium für die Winterzeit so an (nämlich erst zwei Stunden nach Mitternacht), dass die Mönche bereits wesentlich ausgeruht (*degesti*) zu demselben sich erheben können; auch verbietet er nicht das Nachschlafen zwischen Vigilie und Frühmette, gestattet aber allerdings eventuelles Wachbleiben von der Vigilie an, um zu lesen oder Psalmen zu beten (c. 8). Für die sommerliche Zeit, von Ostern bis Ende November, ordnet er ein noch näheres Hinanrücken des Nachtoffiziums an die Frühmette an, so dass nur eine kurze Zwischenzeit zwischen beiden bleibe (ebd., p. 23 W.). Allerdings verlangt er also frühes Aufstehen für diese Jahreszeit, jedoch nicht ohne Fürsorge zur Gewährung der im ganzen nötigen Schlafenszeit getroffen zu haben. Auch gestattet er für die wärmere und arbeitsreichere Jahreszeit (von Ostern bis Ende Oktober) obendrein eine aufs Mittagessen folgende kurze Ruhepause oder Siesta, deren Benutzung — sei es zum Schlafen seis zum Lesen — dem Belieben der einzelnen überlassen wird (c. 48).[1] — Erleichternd wirkt ferner, was er betreffs der Zahl der täglich zu singenden Psalmen bestimmt. Er schreibt nicht — nach dem Vorgange früherer strenger Regelschriftsteller (zu denen in diesem Punkte auch noch Cäsarius gehörte) — je zwölf Psalmen für jede Horenandacht vor, sondern bleibt, wie im wesentlichen schon Cassian, bei der bescheidenen Forderung einer Dreizahl stehen, „indem er die Zwölfzahl auf alle vier kleinen Horen gleichmässig verteilt“ (c. 17). Ähnlich soll in Bezug auf die zwölf Psalmen

---

[1] Gregor d. Gr. (Ep. IX, 38) dehnt die Erlaubnis zur Abhaltung einer solchen Mittagsruhe (meridiatio) auch auf die Winterszeit aus, sofern nämlich hier anstrengende Vigiliendienste vorhergegangen seien. Vgl. auch Alteserra Ascet. V, 15, p. 285.

der nächtlichen Horen verfahren werden. Übermässig lange Psalmen, wie namentlich der 118. (119.), sollen in kleinere Abschnitte von angemessener Länge zerlegt und das Ganze so eingerichtet werden, dass jedenfalls während einer Woche der ganze Psalter durchgenommen wird[1] (s. überh. die das Liturgische betreffenden Kapp. 8—20).

Auch betreffs der die gottesdienstliche Erhebung befördernden asketischen Hilfsaktionen verhält sich die Regel in ihren Forderungen mässig. Sie gedenkt in Kap. 8 der mit Psalterlesen oder sonstiger erbaulicher Lektüre in der Frühe zu verbindenden *meditatio*, womit sie schwerlich wissenschaftliches Schriftstudium, sondern vielmehr andächtige Betrachtung (Contemplation, Herzensgebet) meint.[2] Betreffs der Art oder des Grads dieser contemplativen Erhebung, welche sie auch wohl mit den übrigen täglichen Lectionen teils vor Tisch teils nach Tisch (vgl. c. 48) verbunden wissen will, schreibt sie nichts Bestimmteres vor, hiebei dem individuellen geistlichen Bedürfnisse sowie der verschiedenen Begabung und Befähigung freien Spielraum gewährend. Von zeitweiliger Inklusion (Zellen-Einsperrung) der Mönche behufs Förderung des Andachtslebens steht in ihr noch nichts zu lesen (vgl. unten). — Auch ihre Behandlung der Gebote des Schweigens — sowohl allgemein im Gegensatz zu schwatzhaftem Verhalten und unnützen Geplauder (c. 6 *de taciturnitate*), wie speziell zur Nachtzeit und während der Ruhepausen und Betrachtungszeiten (c. 42, 48; vgl. c. 20) — legt keine zu drückende Lasten auf. Und von derartigen gewaltthätigen Bussmitteln und künstlichen Andachtsverstärkungen wie das Tragen eines Ciliciums oder wie die Selbstgeisselung der

[1] c. 19 (p. 31 W.): „dum omnimodis adtendatur, ut omni ebdomada psalterium et integro numero CL psalmorum psallatur et dominico die semper a capite reprendatur ad vigilias, etc." Wegen der Wichtigkeit dieser Vorschrift vgl. Bäumer, D. Einfluss der Regel Benedicts auf die Entwickl. des röm. Breviers (Stud. u. Mitt. aus d. Ben. u. Cist.-O., 1887, S. 157); auch Seebass, S. 581.

[2] Reg. c. 8: „Quod vero restat post vigilias, a fratribus qui psalterii vel lectionum aliquid indigent, meditationi inserviatur". Martene (Commentar. p. 249 sq.) wollte hier eigentliches Studium der h. Schrift, namentlich der Psalmen, angedeutet finden, wozu indessen der Ausdruck keine Nötigung bietet. Vgl. Spr., S. 32—35.



späteren mittelalterlichen Klosterasketik, weiss unsere Regel noch nichts. Ihr Kapitel 19 „*De disciplina psallendi*" fordert lediglich ein ernstes Erfülltsein von heiliger Furcht und vom Bewusstsein der Gottesnähe für die Aktionen des Psalmensingens. Einen Strafgebrauch der Geisel als Zuchtmittels für Widerspenstige kennt und empfiehlt die Regel (c. 28; vgl. c. 33 z. E.), doch will sie auch solche Disziplinarakte der höheren Autorisation und Verfügung des Abts vorbehalten wissen (c. 70).[1]

5. Armuts- und Arbeits-Askese, beide aufs engste geeinigt, spielen in der Reihe der Lebensvorschriften für Benedicts Mönche eine wichtige, aber doch nicht eine dominierende Rolle. Die Armutsforderung in c. 33: *Ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione abbatis neque aliquit habere proprium* etc. ist streng, aber sie ist lediglich individuell gemeint. Der einzelne Klosterbruder soll auch nicht das mindeste als sein Eigentum besitzen dürfen, nicht einmal ein Buch, eine Schreibtafel, einen Schreibgriffel; so wenig wie über seinen eignen Körper oder Willen, soll er über dergleichen Dinge eigenmächtig verfügen können, vielmehr hat er alles ihm Nötige „vom Vater des Klosters zu erwarten" (ebd.). Selbst die Lagerstätten der Mönche sollen vom Abte fleissig darauf hin, ob sich nicht verbotenes Privateigentum in ihnen versteckt finde, untersucht werden (c. 55, vgl. ob., S. 364). Mit aller Strenge soll nach Massgabe des apostolichen Vorbilds (Apg. 4, 32. 35) verfahren, also völlige Gütergemeinschaft im Kloster gewahrt werden. — Aber diese streng anbefohlene und durch scharfe Züchtigung (correptio, c. 33 z. E.) der Zuwiderhandelnden gesicherte Eigentumslosigkeit der Einzelnen schliesst gemeinschaftlichen Besitz des ganzen Klosters keineswegs aus. Dem Reichwerden seiner Klöster im ganzen zieht Benedict keinerlei Schranken! Vielmehr setzt er voraus und nimmt mit aller Bestimmtheit in Aussicht, dass beim Eintritt sowohl erwach-

[1] Eingehend handelt über das Thema von der körperl. Züchtigung als klerikalem und monastischem Strafmodus Kober in d. Tüb. Th. Quartalschr. 1875, I. II. Vgl auch K. Krauss, Im Kerker vor und nach Christus (1895). S. 228. 302 ff.

sener Novizen, welche begütert sind (c. 58) wie im Kindesalter geopferter Oblati (c. 59) umfassende Vermögensschenkungen ans Kloster stattfinden. Nur unter der Bedingung, dass auch nicht das geringste Privateigentum diesen neu Eintretenden vorbehalten bleibe, will er deren Aufnahme gestattet wissen. — Es mag schon hier auf das Gelangen zu enormen Reichtümern, wozu die Konvente des Ordens durch diese Bestimmungen autorisiert und befähigt wurden, im allgemeinen hingewiesen, zugleich jedoch auch an die ausgedehnte Gastfreundschaft und profuse Wohlthätigkeit derselben erinnert werden. Auch nach dieser letzteren Seite hin hat der Patriarch von M. Casino seinen Söhnen ihren Weg vorzuschreiben nicht versäumt (s. c. 53 *De hospitibus suscipiendis*).[1] — Die Geschichte des Benedictinerordens im Mittelalter führt staunenswerte Beispiele vom raschen Anwachsen korporativen Privatbesitzes ins Riesenhafte vor. Aber sie weist diesen ungemein reichen Abteien auch hinsichtlich ihrer Beteiligung an Werken christlicher Liebesthätigkeit eine ausgezeichnete Stelle an.[2]

Weder in der einen noch in der anderen Hinsicht würde der Orden zu seinem glänzenden Ruhme glangt sein, wäre nicht zur individuellen Armut seiner einzelnen Glieder die Verpflichtung derselben zu tapferer und tüchtiger Arbeit hinzugetreten. Die auf körperliche Arbeit lautenden Vorschriften treten in seiner Regel stärker hervor, doch schliesst dieselbe Beziehungen auf geistiges Thätigsein keineswegs aus. Im Sommer sollen (laut c. 48) die Mönche am Vormittage drei bis vier Stunden (ven 6—10 Uhr) sowie nachmittags etwa eben so viel (von der Non bis zur Vesper) körperlich arbeiten; zur Winterszeit täglich sechs Stunden, von der Terz bis zur Non, also während der ganzen mittleren Tageszeit.

[1] „Pauperum et peregrinorum [maxime] susceptioni cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur“, etc. (p. 52 W.).

[2] S. in ersterer Hinsicht bes. Hauck, KG. Deutschl. II (Zahlenangaben, betreffend die Reichtümer deutscher Abteien wie Hersfeld, Fulda, Weissenburg, Lorsch, St. Gallen etc., sowie französischer wie St. Germain des Prés, St. Martin in Tours, St. Wandrille, z. Zeit Karls d. Gr.); in letzterer bes. Uhlhorn, Gesch. der chr. Liebesthätigkeit II, 66 ff. 74 ff. Vgl. auch die, beide Seiten betreffenden lehrreichen Angaben bei Moll, KG. der Niederlande (Lpz. 1895), I, 193 f., II, 166 ff.



Was übrig bleibt, soll mit Gottesdiensten und mit Schriftlesen ausgefüllt werden. Schon die öftere Wiederkehr der Hinweise auf diese lectiones (vgl. oben, S. 367), dazu auch die Erwähnung des Bibliotheksgebrauchs in c. 48 (vgl. S. 358) legen es nahe, hiemit ein eigentliches Studium als wenn nicht direkt vorgeschrieben, doch für die dazu Befähigten und Geneigten in Aussicht genommen sein zu lassen. Die Regel trägt, wie auch sonst mehrfach, so auf diesem Punkte elastischen Charakter. Den ihr Augenmerk eifriger als Benedict selbst auf wissenschaftlichen Studienbetrieb richtenden späteren Fortbildnern wie Cassiodor etc. gewährt sie hier die nötigen Anknüpfungspunkte. An sich und der Hauptsache nach als eine Genossenschaft für körperliche Arbeit (namentlich Garten- und Feldarbeit) gedacht, hat sich der Orden doch schon gleich anfänglich die Möglichkeit eines Eintretens auch auf geistige Arbeitsgebiete offen gehalten. „*Cruce et aratro*!“ lautet die Losung der Jünger des Casinenser Patriarchen im allgemeinen; aber auch zum Wahlspruche „*Cruce et litterarum studio*!“ hat im Laufe einer vielhundertjährlichen Entwicklung ein ansehnlicher und mit ruhmvollen Erfolgen gesegneter Teil dieser grossen Gemeinschaft sich bekannt.

Kein protestantischer Beurteiler wird (mit Edm. Schmidt, KKLex.[2] II, 324) den „vom h. Geiste eingegebenen“ Charakter der Benedictusregel behaupten. Aber ihre Ausstattung mit einer Fülle von Vorzügen und ihr Angelegtsein auf eine grosse und ruhmreiche geschichtliche Entwicklung ihrer Bekennerschar kann auch der prinzipielle Gegner des sie durchdringenden einseitig asketischen Geistes nicht verkennen. Als *discretione praecipua*, *sermone luculenta* ist sie schon von Gregor d. Grossen gerühmt worden. Vergleicht man sie ebensowohl gründlich wie unbefangen mit ihren Vorgängerinnen und nächsten Nachfolgern, so wird man nicht umhin können, das Treffende dieser Bezeichnung zuzugestehen.

## § 2. Kämpfe und Siege des Benedictinertums vom 6. bis 9. Jahrhundert.

Columbani Regula monachorum und Reg. coenobialis — bei Holst. I, 166—178. Neue krit. Ausg. beider v. O. Seebass, ZKG. XV.,

3 u. XVII, 2. — Vgl. Skene, Celtic Scotland (1876), II, 6 ff. 85 ff. 104 ff. Reeves, Adamnani Vita S. Columbae, 1874. J. T. Fowler, Adamn. Vit. S. Columb. 1894. Alf. Bellesheim, Gesch. der kath. Kirche in Irland, I (1890), S. 1—214. Auch Hauck, KG. Deutschl. I, 240 ff. u. Seebass, l. c.

Regula Ferreoli, Tarnatensis, Isidori, Magistri, Fructuosi etc., b. Holst. I, 155 ff. 179. 188. 198.

Wegen der Lebensläufe der hervorragenderen Klosterheiligen des Festlands zwisch. dem ersten und dem zweiten Benedict vgl. im allgemeinen Mabillons Acta SS. t. I—III; auch Smith und Wace, Dict. of. Chr. Biogr., etc. — Von neueren hieher gehörigen Monographien vgl. bes. die über Cassiodorius von Ad. Franz, Cass. (1872), S. 26 ff.; über Greg. d. Gr. von Lau (Lpz. 1845), u. Böhringer[2] (1873); über Bonifatius v. A. Werner (1875). Über letzt. bes. auch Hauck I, 315 ff. 441 ff.

Nur langsam ging die Ausbreitung der Regel Benedicts vor sich. Dass sie schon bei seinen Lebzeiten selbst die Grenzen ihrer mittelitalischen Heimatgegend sowohl nach Norden wie nach Süden zu überschritten habe, beruht auf sagenhaften Berichten. Beide gehören wesentlich nur der Legende an: sowohl Placidus, der angebliche Gründer eines benediktinischen Klosters auf Sicilien (534) — wo er dann (angebl. 541) samt 33 Klosterbrüdern unweit Messina durch barbarische Seeräuber erschlagen worden wäre — wie Maurus, gleichfalls ein unmittelbarer Benedictusschüler, der im Todesjahre seines Meisters (mit nichts anderem ausgerüstet als mit einer Abschrift der Regel, einer kupfernen Hemina als Wein- und Wassergefäss und einem Pfund Brot) die Alpen überschritten und das Kloster Glanfeuil (später Saint-Maur sur Loire) als erste französische Benedictinerabtei gegründet haben soll. Gregor d. Gr. in seiner Vita Benedicts (Dial. II, 3) gedenkt allerdings des einen wie des anderen als unter der väterlichen Leitung jenes auferzogener junger Römer, weiss aber von ihrem missionarischen Wirken für die Sache des Ordens nichts zu melden. Von verhängnisvoller Bedeutung ist, was speziell Maurus betrifft, obendrein das Stillschweigen des fränkischen Geschichtschreibers Gregor v. Tours, der von jener Stiftung Glanfeuils keine Kenntnis verrät.[1]

[1] Die angeblich von einem Faustus verfasste Vita S. Mauri ist, wie jüngst A. Giry erwiesen hat, ein Falsificat aus dem 9. Jhdt. ohne



Dagegen strahlt das Wirken zweier angesehener und geistig hochstehender Kirchenväter der 2. Hälfte des 6. Jhdts. fürs benedictinische Klosterwesen in heller geschichtlicher Beleuchtung. M. Aurel. Cassiodorius Senator († 575), seit Beendigung seines staatsmännischen Wirkens am ostgotischen Königshofe (540) als Gründer und oberster Leiter (aber nicht Abt) eines grossen Klosters unweit Squillace in Bruttien lebend, hielt die Mönche dieses seines Vivariumklosters allerdings nicht speziell zur Befolgung der Regel Benedicts an — der Versuch Garets, Mabillons und andrer benedictinischer Gelehrten ihn samt seinem Kloster geradezu für ihren Orden zu reklamieren, kann schwerlich als geglückt gelten.[1] Aber seine, der Richtung des mittelitalischen Mönchsgesetzgebers befreundete Haltung ist frühzeitig der Entwicklung auch des Klosterwesens benedictinischer Observanz zu Gute gekommen. Die Anleitung zu fleissigem wissenschaftlichem Studium, und zwar auf dem Felde nicht blos der Theologie sondern auch der weltlichen Wissenschaften (Franz, S. 42 ff.), wozu er seine Klostergenossenschaft anhielt und mittels erheblicher Bereicherung ihrer Bibliothek und eifriger Empfehlung des Abschreibens von Büchern anfeuerte,[2] hat eine wichtige Einwirkung auf die Praxis auch eigentlicher Benedictinerkonvente geübt. Das Vorbild des zu einer Art von Mönchs-Hochschule erhobenen unteritalischen Klosters hat in der Folge auch an andren namhaften Sitzen klösterlichen Lebens und Strebens Nachahmung gefunden, indem man was in der Regel von M. Cassino eigentlich nur

geschichtl. Wert (s. t. 57 der Biblioth. de l'École des Chartes, 1896). — Noch geringeren historischen Gehalt als die Placidus- und Maurus-Legende hat die benediktinische Sage von Spaniens erstem Benedictiner, dem Einsiedler Aemilianus, genannt Cucullatus, welcher nach 40jährigem Anachoretenleben in den Bergen Arragoniens 574, hundert Jahre alt, gestorben sei. Obschon weder Gründer noch Leiter eines Klosters gilt er einer späteren Überlieferung doch als derjenige, der Benedicts Regel zuerst nach Spanien gebracht habe (Montalemb. II, 186 f.).

[1] Noch Montalembert (II, 76—83) vertrat unter Berufung auf Garet, Ste. Marthe u. Mabillon diese in Cassiodor ohne weiteres einen Benedictiner-Abt erblickende irrige Auffassung. S. dageg. schon Baronius Ann. ad a. 494, sowie Franz l. c., S. 29—34.

[2] Siehe, was sein Dringen auf fleissige scriptio codicum betrifft, bes. seine Instit. div. litt. II, 7 und vgl. Franz, S. 55 ff.; auch Lefèbvre, St. Bruno etc. (Paris 1883) I, 465.

fakultativ vertreten war (s. S. 367 f.) zu bestimmterer Vorschrift formulierte und so der gesamten Lebensordnung eine wertvolle Ergänzung angedeihen liess. Speziell auch die Einrichtung detachierter Einsiedlerzellen in der Nähe des Cönobiums, wie er sie, wohl in Befolgung orientalischer Vorbilder, zur Förderung betrachtender Andachten der Mönche traf (Franz, S. 27), scheint durch sein Musterinstitut der benedictinischen Praxis, welche derartiges ursprünglich nicht hatte, zugeführt worden zu sein.[1]

In ein direkteres Verhältnis zur Genossenschaft des h. Benedict hat Gregor d. Grosse sich begeben. Seine Annahme des Mönchshabits im St. Andreaskloster zu Rom (ca. 575) mag, wenn man darin (mit Yepes, Mabillon, Montalembert) gradezu einen Eintritt in den Benedictinerorden erblickt, unrichtig aufgefasst werden.[2] Thatsächlich indessen hat er, seitdem er Asket wurde, sich auf den durch Benedict gelegten Grund gestellt, sowohl in seinem persönlichen Verhalten wie in den Einrichtungen, welche er seinen Klöstern gab — so jenen sechs, die er aus dem Erlös seines verkauften grossen Güterbesitzes auf Sizilien gründete. Schon die Begeisterung für das Vorbild des Gründers von M. Cassino, welche Buch II seiner Dialoge atmet, gibt ihn als demselben cönobitischen Lebensideal wie dieser ergeben zu erkennen, nicht minder sein schützendes Eintreten für Rechte und Privilegien der italischen Klöster gegenüber der Staatsgewalt. So in jenem berühmten Briefe an Kaiser Mauritius (Ep. III, 65) wegen der Militärsache; desgleichen in seinem päpstlichen Erlass vom J. 601 zu Gunsten der Exemtion der Klöster von bischöflicher Jurisdiktion, sowie in seinen Massnahmen zur Sicherung des Rechts der Klöster Testamente und Schenkungen anzunehmen, worin er sich aufs direkteste mit Benedicts eignen Bestrebungen berührt (vgl. S. 369 f.).

Immerhin würde es irrig sein, wenn man Gregors Anschluss an die Benedictusregel als einen sklavisch genauen ansehen wollte. Er sowohl, wie die von ihm eingesetzten

[1] Vgl. Spreitzenh., d. Entwickl. d. alten Möncht., S. 107.
[2] S. bes. Grützm., S. 54 ff.



Äbte und entsandten klösterlichen Sendboten, namentlich auch der nach Kent abgeordnete Augustinus samt seinen 39 Mönchen, haben doch nur ein mehr oder weniger freies und auswahlsweise zu Werke gehendes Verhalten zu jener Urkunde bethätigt. Erst allmählich weicht im Laufe des 7. Jhdts. das anfangs nur eklektische Verhalten der romfreundlichen Kirchenmänner Englands zur benedictinischen Tradition einem strikteren Anschlusse an dieselbe. Erst Wilfried von York († 709) und Benedict Biscop, der Gründer von Wearmouth († 690) bahnten, die Vollführung dieses Anschlusses des northumbrischen Mönchtums an Rom mit beträchtlicherem Erfolge an. In ähnlichem Sinne wirkt um dieselbe Zeit im englischen Süden der als Erzieher und geistlicher Vater Wynfriths wichtig gewordene Abt Wynbercht von Nutscelle.[1] Und fast noch länger sieht man die Klöster Frankreichs und Spaniens einer uniformen Gestaltung ihrer Einrichtungen gemäss benedictinischem Muster widerstreben.[2] Teils Honorats lerinensische Satzungen (welche für Lerins selbst bis 661 massgebend blieben [s. S. 339], anderwärts aber sich z. Tl. noch länger behaupteten), teils die Regeln eines Cassianus, Cäsarius, Aurelian, Leonian, ja auch allerlei Regeln orientalischen Ursprungs, wie die des Makarius, Basilius (oben, S. 337 f.) und wie eine dem h. Antonius beigelegte kurze Regel, die wohl als eine abkürzende Umbildung der Pachomischen zu gelten hat,[3] bleiben in den gallischen, aquitanischen und burgundischen Klöstern bis tief ins 8., ja bis ins 9. Jhdt. hinein in Ansehen.

[1] Hauck, I, 413.
[2] Siehe, was namentlich Frankreich angeht, Hauck I, 238 und beachte hier bes. die charakteristische Bemerkung aus der alten Vita Droctovei (6. Jahrhdt.): Nam sceptriger huius ordinis beatus Benedictus necdum his erat partibus notus. — Wegen der überaus zahlreichen burgundischen Klöster, welche zunächst gleichfalls unbeeinflusst seitens der bened. Tradition bleiben, vgl. Hauck I, 276 f.
[3] Siehe über dieses apokryphe Machwerk (*Regulae ac praecepta S. Antonii*, Holst. I, p. 3—5; auch b. Migne, Patrol. l. XL, 1065) als vielleicht vom gleichen Verfasser wie die Antonianische Sentenzensammlung herrührend und als auf Grund der Reg. Pachomii kompiliert: B. Contzen, O. S. B., Die Regel des H. Antonius, Metten 1896 (Gymn.-Pr.). Wegen mancher Anklänge an die sieben Briefe des Antonius (Migne., l. c.) sowie an die athanasian. Vita Ant. meint dieser Autor das Schriftstück als relativ echt, d. h. als irgendwie auf alte Antonianische Überlieferung zurückgehend erweisen zu können (?).

Und nicht nur mit diesen Rivalen älteren Ursprungs hat die Casinenser Regel einen langwierigen Wettstreit zu bestehen. Es erstehen ihr fortwährend auch noch neue Konkurrenten, die entweder Umbildungen ihres Inhalts bald in dieser bald in jener Richtung versuchen, oder sich ganz unabhängig, wenn nicht gar gegnerisch zu ihr verhalten. Zu den sie entweder voraussetzenden oder ihr gegenüber mehr oder weniger selbständigen Produkten dieser regelschreibenden Thätigkeit des 6. bis 8. Jhdts. gehören:

(1) Die Regel des Ferreolus, Bischofs v. Occitania od. Ucetia (jetzt Usez, nördl. v. Nimes) 553—581. Sie verfolgt im ganzen ähnliche Ziele wie die Benedicts, hält sich aber von derselben unabhängig und vermeidet es überhaupt, sich auf fremde Autoritäten zu berufen. Neben der Gehorsamspflicht, welche auch sie an die Spitze stellt, ist es namentlich die Verpflichtung zu fleissigem Schriftstudium, welche in ihr charakteristisch hervortritt. Keiner der Mönche darf Illiterat sein; sämtliche Psalmen sollen sie auswendig wissen (c. 11). Als zu den Gegenständen der Tag für Tag regelmässig bis um 9 Uhr VM. zu betreibenden Lektüre gehörig werden insbesondere auch die *passiones martyrum* genannt (c. 18; vgl. 19. 26). In Betreff des Abts wird vorausgesetzt, dass derselbe beträchtlich viel mehr Zeit als die Mönche aufs Studium zu verwenden habe; weshalb er auch ausdrücklich als von aller Hand- oder Feldarbeit entbunden bezeichnet wird (c. 30). Aber wohl um ihn demütigen Sinnes zu erhalten, wird ihm anbefohlen dreimal im Jahre — nämlich am 1. Weihnachtstag, am 1. Ostertag und am Gedenkfest des Märtyrers Ferreolus (gemartert am 18. Sept. 304 zu Vienne) — den Küchendienst zu versehen, wobei ein jüngerer Klosterbruder ihn unterstützen soll (c. 38). Es geht ein Zug strengen Lebensernstes durch ihre Vorschriften. Wohl aus der Basiliusregel entnommen (vgl. I, 288) ist die Vorschrift *„ut monachus raro rideat“*, welche wie dort durch den Hinweis darauf, dass der HErr niemals gelacht habe, motiviert wird (c. 24).

(2) Die dem Isidorus von Sevilla († 636) beigelegte Regel in 23 Kapiteln (Holst. I, 187—197) bietet zwar Be-



rührungen mit Benedicts Codex, z. B. in ihren auf das Arbeiten, Psalmensingen, Fasten der Mönche bezüglichen Bestimmungen (c. 6. 7. 10. 12), doch hält sie sich ihr gegenüber unabhängig, sodass ihre Auffassung als einer zur Benedictinerfamilie gehörigen Urkunde irrig ist.[1] Interessant ist, was sie über die dreimal wöchentlich anzuhörenden geistlichen Vorträge (collationes) sowie über die Benutzung der Klosterbibliothek anordnet. Vor heidnischen und häretischen Büchern warnt sie nachdrücklich (c. 9). — Einen apokryphen Anhang von späterer Hand bildet das von Martene aus einem Ms. Elnonense mitgeteilte Kap. 24: *De regula devotarum* (Holst. p. 187).

Während diese beiden Regeln, und ebenso die ungefähr gleichaltrige Reg. Tarnatensis (s. S. 353 f.) nur Anklänge an Benedict, aber keine Spuren eigentlicher Abhängigkeit von ihm kundgeben, fusst deutlich auf Benedictscher Grundlage die wahrscheinlich von einem fränkischen Klostergeistlichen des 7. Jhdts. verfasste

(3) Regula Magistri (Holst. I, 224—291). Sie bildet einen ziemlich breit gehaltenen Kommentar zur R. Ben. Nach Voraussendung einer erbaulichen Auslegung des Paternosters bringen ihre 95 Kapitel in Frag- und Antwortform, so dass der Frage des Schülers jedesmal die ausführlich belehrende Responsio des Magisters folgt, eine Darlegung der Pflichten des Klosterlebens, welche dem Gange der 73 Kapitel jenes Textbuchs wesentlich genau nachgeht. Einzelnes ist weggelassen; häufiger jedoch begegnet man Erweiterungen der von Benedict behandelten Themata. Den drei aufs Psalmodieren bezüglichen Kapiteln bei jenem sind hier nicht weniger als dreizehn (c. 34—46) substituiert; desgleichen dem einen Kap. 49 über die Quadragesimalfeier drei ziemlich

[1] Gegenüber der mehrfach (bes. auch von Holst. a. a. O.) versuchten Auffassung der Regel als auf Benedictischer Grundlage erwachsen s. Gams, KG. Spaniens II, 2, S. 108. Vgl. d. Artik. *Isidore of Sev.* von Wright bei Smith & W., Dict. III, 310. — Auch die Nonnenregel, welche Isidors ält. Bruder Leander, Erzb. v. Sevilla († ca. 399), in Gestalt eines seiner Schwester Florentina gewidmeten Tractats De institutione virginum et contemptu mundi hinterlassen hat (Holst. I, 405—418), trägt — trotz der gegenteiligen Behauptung von Holstenius etc. — keinerlei benedictinischen Charakter.

lange Abschnitte (c. 51—53). Sachlich von den Vorschriften des Grundtexts abweichende oder sie an Strenge überbietende Satzungen bietet die Kompilation eigentlich nicht. Einer mehrfach geäusserten Annahme zufolge bethätige die Regel in ihrem Dringen auf fleissiges theologisches Studium grösseren Eifer als Benedict. Es ist das jedoch keineswegs der Fall, denn schon gleich das 3. Kap. nennt als die „heilige Wissenschaft", worin der Abt die Mönche zu unterweisen habe, lediglich das Bekenntnis zur Trinität (in wesentlich athanas. Formulierung), worauf dann als der fernere Inhalt der *ars sancta* lediglich ethisch-asketische Vorschriften folgen.[1]

(4) Unter dem Namen des h. Fructuosus — Abts zu Complutum und Gründers von nicht weniger als sieben Klöstern im nördl. und westl. Spanien, später dann Bischofs zu Dumio und zuletzt Erzbischofs v. Bracara, † 670 — sind uns zwei Regeln überliefert. Die kürzere, unzweifelhaft echte in 23 Kapiteln (Holst. I, 200 - 207) ist eine für jenes Complutenser Kloster geschriebene Mönchsregel, die einige Berührungen mit derjenigen Benedicts zeigt, jedoch in der Strenge ihrer Satzungen viel weiter geht, sodass sich bezweifeln lässt, ob man sie der benedictinischen Familie zuzählen darf. Der kleinliche, schroff gesetzliche Geist ihres Urhebers bekundet sich sowohl in ihren Diätvorschriften (z. B. betreffs des zu gestattenden Weingenusses: ein Sextar Wein täglich sei unter vier Klosterbrüder zu teilen; an Sonntagen etwas mehr, c. 5), wie in den Disziplinarsatzungen, wo plagae, verberationes u. s. f. eine grosse Rolle spielen, und in gewissen auf Erzeugung blinden Gehorsams gegen die Oberen abzielenden Bestimmungen. Nicht einmal einen Dorn soll man ohne Einholung des Segens vom Vorgesetzten sich ausziehen, ebenso wenig seine Nägel beschneiden, oder eine Last auf- oder abnehmen (c. 17). Bezugnahme auf den Verkehr mit Personen weiblichen Geschlechts fehlt auch hier, wie bei Benedict, gänzlich. Dafür aber wird das Vorhandensein päderastischer Neigungen bei einzelnen Mönchen als

[1] Dies gegen die Behauptung Lefèbvres (S. Bruno etc., I, 453), es werde in dieser Reg. Magistri wissenschaftliches Studium mit stärkerem Nachdruck als bei Benedict erfordert.



möglicherweise vorhanden vorausgesetzt und mit strenger Bestrafung bedroht (c. 16).[1] — Weitgehende Abweichungen von dieser ganz nur für die Verhältnisse eines Mannesklosters zugeschnittenen Urkunde bietet die *Regula communis*, eine durch spezifisch spanische Verhältnisse und Sitten oder vielmehr Unsitten veranlasste Doppelkloster-Ordnung (Holst. I, 208—219). Sie sucht dem dort im weitem Umfange üblich gewordenen Brauche Rechnung zu tragen, wonach ganze Familien Aufnahme ins Klosterleben zu erhalten begehrten; gegen die für die gute Zucht und Ordnung des letzteren bedrohlichen Einwirkungen dieser Zeitströmung richtet sich der strenge Gesetzgeber. Nach einleitender scharfer Rüge wider die heuchlerischen und gewissenlosen Presbyter, welche, in Befolgung des verderblichen Vorbilds von Ananias und Sapphira, durch leichtfertiges Klostergründen dieses Unwesen (als eine *animarum perditio et ecclešiae subversio*, c. 1) grossgezogen, entwickelt er von Kap. 6 an, wie und unter welchen Bedingungen allein dem Andringen jener aufnahmesuchenden Ehepaare samt Kindern willfahrt werden dürfe. Nicht älter als höchstens sieben Jahre dürften die mitgebrachten Kinder sein; im Kloster habe das fernere Zusammenleben der Familienglieder, ausgenommen nur Säuglinge, die man ihren Müttern vorläufig noch lassen dürfe, aufzuhören. Nur als pueri oblati dürften die Kinder im Kloster erzogen werden, und die bisherigen Ehegatten hätten fortan als wirkliche Mönche und Nonnen zu leben. Keinerlei Eigenbesitz dürfte behalten werden, auch nichts auf Nahrungsmittel, Küchengeräte u. dgl. Bezügliches. Die Verköstigung habe durchaus nur der klösterliche Speisemeister (cellarius) zu besorgen — übrigens nach verhältnismässig milder, fast behaglich zu nennender Praxis. Denn abgesehen von der besondren Rücksichtnahme, womit kranke Personen, Greise u. s. w. bedacht werden, sollen während der sommerlichen Arbeitszeit (von

[1] Der etwaige „monachus parvulorum aut adolescentium consectator, qui vel osculo vel qualibet occasione turpi deprehensus fuerit inhiare" etc. soll kahl geschoren, in Ketten gelegt und einer 6monatlichen engen Kerkerhaft (bei nur dreimaliger wöchentlicher Verköstigung mit etwas Gerstenbrot) unterworfen werden. Nachher soll er noch eine weitere 6monatl. Busszeit bestehen (c. 16).

Ostern bis Ende Sept.) täglich vier, im Winter drei oder nötigenfalls auch mehr Mahlzeiten gereicht werden (c. 6—8). Um so strenger freilich erscheint die Reihe der betreffs des Verkehrs zwischen Männern und Frauen angeordneten Überwachungsmassregeln! Wie gegenüber dem Einbruch eines Diebes ist darüber zu wachen, dass keine unbewachten Privatunterredungen zwischen Mann und Weib, und wären's auch nur wenige Worte bei zufälliger Begegnung, stattfinden können. Jede „occasio cum viris osculandi aut colloquendi" ist von der persönlichen Genehmigung des Abts abhängig zu machen. Eine peinliche Casuistik schreibt aufs genaueste vor, wie beim etwaigen Betreten der Frauenabteilung durch Männer (nämlich nur durch bejahrtere und sittlich wohl bewährte Personen, die zum Vollzug geistlicher Funktionen kommen), oder im umgekehrten Falle zu verfahren sei; ferner dass in Krankheitsfällen keinerlei Pflege von Männern durch Frauen oder umgekehrt stattfinden dürfe, u. s. f. Hohe Strafmasse sind auf Übertretungen dieser Gebote gesetzt, z. B. auf Zuwiderhandeln gegen jenes Unterredungsverbot hundert Geisselhiebe (centum ictus flagellorum, c. 15 — s. überhaupt c. 15—17). — Benedictinisch ist an dem allem nichts, als höchstens die in die Hände des Abts gelegte richterliche Vollgewalt und sein unbedingtes Verfügungsrecht inbezug auf das Privateigentum — wofür indessen auch ältere orientalische Satzungen als Vorbild gedient haben könnten. Trotzdem liegt ein Grund zu Zweifeln am Herrühren beider Regeln, jener Mannskloster- und dieser Familienklosterregel, vom nämlichen Verfasser schwerlich vor. Die höchst eigentümlichen Verhältnisse wie sie infolge jenes spanischen Nationalbrauchs schon seit geraumer Zeit auf den Schauplätzen von Fructuosus Wirken sich ausgebildet hatten,[1] bedingten eine eigenartige Behandlung, zu deren Ausbildung der klösterliche Gesetzgeber, selbst wenn er von Haus aus (als einstiger Complutenser Abt) benedictinischer Observanz zugethan gewesen war, leicht geführt werden konnte. Deshalb sind die s. Zt. von H. Menard geäusserten Bedenken gegen das Herrühren beider Urkunden von dem nämlichen Autor mit Recht von Mabillon zurückgewiesen worden (vgl. Holst. I, 200).

[1] Über das frühzeitige Hervortreten eines starken asketischen Drangs in der spanischen Christenheit s. schon oben, S. 333. Vgl. den auf das Klosterwesen in Bätica bezüglichen can. 11 des Concils von Sevilla 619 (Hef.[2] III, 72), der bereits eine dem Doppelkloster-Institut verwandte Beschaffenheit der Nonnenkonvente dieser Provinz voraussetzt. — Wegen der Frage, ob die Neigung zu doppelklosterartigen Einrichtungen vielleicht als ein der spanischen Christenheit mit der altbritischen gemeinsames Erbstück aus uralten keltischen Nationalsitten gelten dürfe, s. gleich nachher.



(5) Prinzipiell anders geartet als die benedictinische Regelfamilie und ihr Entstammtsein aus ganz anderen Grundlagen auf mehrfache Weise bekundend sind die Regeln, welche den Namen Columbans, des Gründers von Luxeuil und Bobio († 615) tragen, samt ihren näheren Verwandten. Indem wir zu ihrer Betrachtung übergehen, betreten wir ein völlig neues, mit den bisher in diesem Abschnitte charakterisierten Erscheinungen nur wenig Gemeinsames aufweisendes Gebiet der abendländischen Klostergeschichte.

Wiewohl dem äussersten Westen Europas entstammt, gemahnt das columbansche Klosterwesen in nicht wenigen seiner eigentümlichen Bestrebungen an das ältere orientalische Asketen- und Cönobitenleben mit seiner schroffen Weltflucht und schonungslos harten Niederkämpfung der Sinnlichkeit, der aber nichtsdestoweniger ein mystisch idealer und dabei äusserst thatkräftiger, christlich begeisterter Zug beiwohnte. Es ist etwas Wahres an der Schilderung, die der christl. Archäologe Forbes von dem die iroschottischen Mönchsväter, Columbans Vorbilder und Lehrmeister, beseelenden Geiste entwirft: „Der nämliche religiöse Drang, welcher Ägyptens Einöden mit den Schülern des h. Antonius und Paulus bevölkerte, erfüllte die sturmgepeitschten Inseln und Inselschen des atlantischen Oceans und der Nordsee mit jenen Einsiedlern, welche unter dem Tosen aufgetürmter Wogen und dem Geschrei der Seevögel Gott das Opfer ihres Lobes darbrachten".[1] Aber nicht blosses Zurückgreifen auf alte morgenländische Vorbilder liegt den mancherlei Eigentümlich-

[1] Forbes, Proceedings of Antiqu. of Scotl. VIII (citiert bei Bellesheim I, 122).

keiten des iroschottischen Asketentums zu Grunde. In der Hauptsache ist dasselbe ein abendländisches Urphänomen, dem ein genetischer Zusammenhang mit gewissen Lebensäusserungen altkeltischer Religiosität schwerlich abgestritten werden kann. Zwei vor allen charakteristische Einrichtungen des columbanschen Cönobitismus scheinen keltischen Ursprungs zu sein: die mehrfach hervortretende Vorliebe für die Zusammenfassung von Männer- und Frauenkonventen unter einer gemeinsamen Verwaltung, sowie die Überordnung der Klosteräbte über die einfachen Bischöfe.

Betreffs des letzteren Punkts, kann ein Zweifel an dem hier Behaupteten kaum obwalten. Der den Bischöfen, welche zugleich Äbte sind, gewährte Vorrang, also die Unterordnung einfacher (nicht klösterlich-asketisch lebender) Bischöfe unter den Krummstab jener Abtbischöfe, wie sie besonders im mittelalterlichen Schottland sich lange behauptet hat, ist ein spezifisch keltischer Zug, eine ins Christliche umgebildete Herübernahme druidisch-hieratischer Einrichtungen.[1] — Aber auch jene Begünstigung doppelklösterlicher Institute — wie wir solchen eben erst auch auf spanischem Boden, also bei einer gleichfalls überwiegend keltischen Nationalität begegneten — gehört höchstwahrscheinlich zu den Überlebseln aus einer vorchristlich-keltischen Periode. Das christliche Kirchenwesen Irlands, wie St. Patrick um die Mitte des 5. Jhdts. es begründete, scheint während der ersten zwei bis drei Menschenalter seiner Entwicklung ganz und gar aus Doppelklöstern bestanden zu haben, regiert durch Abtbischöfe, die mit Weibern und mit Laien zusammenlebten, „von Ohr zu Ohr geschoren" waren" und das Osterfest noch gemeinsam mit der Mehrzahl der Occidentalen und mit Rom feierten. Erst gegen 540 soll das Regiment dieser beweibten Abtbischöfe — deren Zahl die betr. alte Quelle auf vierthalb hundert angibt — sein Ende erreicht haben. Eine Reihe von Priesteräbten, samt einigen über dieselben gebietenden Bischöfen, übernahm nun die Führung der Christenheit Hi-

[1] Gleichsam „druidische, zu Gelehrtenvereinen umgeschmolzene und ins Christliche umgebildete Überreste" (vgl. Hase, KG. § 134).



berniens, und zwar unter Geltendmachung strengerer asketischer Grundsätze; sie verbannten die Weiber aus den Klöstern, zugleich fingen sie an zur altbritischen (antirömischen) Osterpraxis überzugehen. Seinen Gipfel erreicht dieser Umformungsprozess zu immer asketischerem Wesen um den Beginn des 7. Jhdts., wo die kirchenleitenden Priester und Bischöfe geradezu als Einsieder zu leben anfangen, in gänzlicher Armut, blos Kräuter und Wasser geniessend und von Almosen ihr Leben fristend.[1] — Der hier geschilderte Entwicklungsprozess schliesst allerdings, wie es scheint, mit einer Beseitigung des Doppelklosterwesens, aber jedenfalls nur mit einer lokalen und vorübergehenden. In dem von Irland aus durch den älteren Columba (563—597) gegründeten Kirchenwesen des keltischen Schottland hält sich, zusammen mit jener Unterstellung des Episkopats unter das patriarchale Regiment des Abts von Jona (Hy), die Sitte des Zusammenwohnens männlicher und weiblicher Klosterinsassen unter gemeinsamer Leitung — zuletzt umgeformt zur merkwürdigen Institution eines beweibten Chorherrentums oder Kuldeerklerus (vgl. unten) — bis ins 12. Jhdt. hinein. Auch ins nördliche England dringt im Laufe des 7. Jhdts eine ähnliche Praxis ein, hier jedoch eigentümlich modifiziert durch den Brauch, an die Spitze des vereinigten Mönchs- und Nonnenkonvents nicht etwa einen Abt, sondern eine Äbtissin zu stellen. Es sind mehrfach Damen von königlichem Geblüt, die uns Beda als Leiterinnen solcher Doppelklöster kennen lehrt; so die hochangesehene Hilda von Whitby oder Streaneshalch († 680), so Ebba von Coldingham († 683), so die als Äbtissin von Ely gestorbene Königinwitwe Etheldreda († 679). In dem ca. 679 durch Elfrida gestifteten Doppelkloster Repton (Hreopandum) am Trent, das als ein Sitz besonderer Heiligkeit galt, pflegten die Leichname der Könige von Mercia beigesetzt zu werden. — Auch an festländischen Vorbildern für dergleichen fehlt es nicht, und

[1] Also ein binnen anderthalb Jahrhunderten vollzogener Übergang von klösterlichem Eheleben zu ultra-cölibatärer Praxis! Siehe über diesen *„deepening asceticism"*, wie ihn der alte durch Ussher bekannt gemachte Catal. Sanctorum Hiberniae schildert, Skene, Celt. Scotl. II, 12—14; auch Montalemb. V, 315 f.; Bellesheim, I 73 f.

zwar begegnet man hier, zunächst auf gallischem Boden, dem Institut schon mehrere Menschenalter früher als in England. So in Eboriacum (später Faramoutiers) unweit Meaux, gegründet ca. 610 von der hl. Burgundafora und nach Bedas Zeugnis (h. e. III, 8) zur Pflanzschule für Insassinnen und Leiterinnen mehrerer jener englischen Doppelklöster geworden; so desgleichen in Andelys, in Chelles, in Jouarre[1]. — Nach dem südlichen Deutschland scheint Columbanus, wenn nicht als erster doch als einer der ersten, das Institut gebracht zu haben. Er selbst soll Mehrerau am Bodensee (ca. 610) als Doppelkloster gestiftet haben. Durch Amatus, einen Zögling seines grossen Vogesenklosters Luxeuil, wurde etwas später (620) das blühende Doppelkloster Habendum bei Remiremont an der oberen Mosel (eigentlich eine Gründung des h. Romarich † 653) eingerichtet und geleitet. Als spätere süddeutsche Gründungen ähnlicher Art mögen hier noch Heidenheim am Hahnenkamm (gegr. 743 durch Wunibald und dessen Tochter Walpurgis), sowie Chiemsee (782 durch Herzog Thassilo als Doppelkloster gestiftet und erst später, 894, in ein Herren- und ein Frauen-Chiemsee zerlegt) genannt werden (Hauck, I, 273; 490; II, 378. 393).[2]

[1] Mabillon, Acta SS. O. S. B. I, 420; III, 20.

[2] Über sittliche Excesse in Doppelklöstern wird verhältnismässig selten geklagt. Erzbischof Theodor von Canterbury (669—690) war gegen das Institut misstrauisch und verbot seine weitere Ausbreitung mittels neuer Gründungen; doch liess er die in seiner Erzdiöcese vorhandenen Doppelklöster fortbestehen — wohl weil er keinen thatsächlichen Grund zum disziplinaren Einschreiten gegen sie fand (Montal. V, 319 f.). Was Beda betrifft, so gedenkt derselbe mancher cönobialen Ansiedlung, wo Mönche und Nonnen unter gemeinsamer Verwaltung zusammen lebten, doch führt er über etwaige sittliche Vergehungen in denselben nirgends Klage; was er (IV, 25) über Störungen der guten Zucht und Ordnung in Coldingham berichtet, gibt keinen Grund zum Verdacht, dass es sich hier um fleischliche Vergehungen gehandelt hätte. Freilich zeigen jene durch leichtsinnige und selbstsüchtige Schenkungen mancher Edelleute entstandenen northumbr. Pseudomonasterien, worüber sein Brief an Erzb. Egbert v. York (Ep. 2) Klage führt, kraft des zuchtlosen Zusammenwohnens ganzer Familien in ihnen (vgl. oben Fructuosus, S. 379) eine nur allzu grosse Ähnlichkeit mit degenerierten Doppelkonventen (Werner, Beda d. Ehrw. S. 88 f.). — Über den hier berührten Gegenstand s. überhaupt Mabillon, Acta SS. O. S. B. IV, II, 593 ff. Lingard, Antiquities I, 212. Montalembert, V, 314—331. — Wegen der ziemlichen Verbreitung des Instituts auch in Spanien noch zur Zeit der Maurenherrschaft, vgl. Baudissin, Eulogius und Alvar (1872), S. 18 f.



In den beiden hier näher betrachteten Erscheinungen des Abtbischoftums und des Doppelklostertums erschöpft sich das Besondere des Columbanschen Klosterwesens noch keineswegs. Wo es voll und ganz ausgeprägt, d. h. von römischer und benedictischer Seite her unbeeinflusst zur Entwicklung seiner Bestrebungen gelangt, zeigt es noch mehreres Eigenartige. Von jener schon beiläufig erwähnten Tonsur seiner Mönche „von Ohr zu Ohr“, sowie von der auch auf dem Festlande längere Zeit von ihm zäh festgehaltenen Osterpraxis handeln wir hier nicht. Auch gedenken wir nur beiläufig der gelegentlich von ihm bethätigten Vorliebe für einen grossartigen und reich ausgestatteten Kultus, wodurch hie und da, besonders in stark bevölkerten Mannesklöstern, eine Wiederaufnahme der alten morgenländischen Praxis des beständigen Psalmodierens oder des Akoimetismus (I, 262 f.) bewirkt wurde.[1] Worauf es für unsre Darstellung hauptsächlich ankommt, das ist die Behandlung der eigentlichen asketischen Probleme (betreffend Speiseordnung, Schlafwesen, Arbeits- und Gebetszeiten) in den geschriebenen Klostersatzungen. Solcher schriftlichen Regeln sind zwar auch schon von den britischen Vorgängern unseres Alemannen-Apostels einige verfasst worden, aber dieselben tragen wesentlich nur das Gepräge ethischer Sentenzensammlungen ohne strikte Formulierung dessen, was sie an gesetzlichen und disziplinaren Vorschriften bieten. Sie sind daher mehr oder weniger unvollständig in Bezug auf das eigentlich Asketische und

[1] So in Luxeuil, von dessen zahlreichen Mönchen man rühmte, ihre unablässig einander ablösenden Chorgottesdienste hätten bewirkt, dass thatsächlich „nicht ein Augenblick seiner Tage und Nächte ohne Lobgesänge auf Gott blieb“ (Bernh. v. Clairv., Vit. S. Malach. p. 1904, E); desgleichen in jenem Doppelkloster Habendum bei Remiremont, wo (nach d. alten Vit. S. Amati) sieben Dutzende von Nonnen bei Tag und bei Nacht sich im Psalmsingen ablösten. — Ältere abendländische Akoimetenklöster sollen das schon oben (S. 353) genannte Agaunum oder St. Maurice (worüber bes. Avitus Vienn. Homil. XXV zu vergleichen), sowie zwei nach dessen Muster errichtete Klöster zu Dijon (ein Dionysius- u. ein Benignuskl.) gewesen sein. Dass denselben eine derartige, die „beständige Psalmodie“ absichtlich herrichtende Satzung, wie die des Alexander und des Studius (I, 262) zu Grunde gelegen habe, kann schwerlich angenommen werden. Vielmehr war es überall nur die grosse Masse der Insassen, welche das unablässige Singen und Beten bewirkte, bezw. zu bewirken schien.

gewähren über die uns hier interessierenden Dinge nur wenig oder keine Belehrung. So die z. Tl. in Versen abgefassten altirischen Mönchsatzungen, unter welchen das 580 Verszeilen (oder 114 Strophen) haltende „Regulum“ des Mochuda (alias Curthach), Abts zu Lismore, eine der interessantesten ist.[1] Auch die dem älteren Columba zugeschriebene, aber wohl erst von einem seiner Schüler herrührende „Regel Columcilles“ (in 29 kurzen Abschnittchen) ist wesentlich nur eine Zusammenstellung von Sittensprüchen fürs mönchische Bedürfnis.[2] Mehr schon dem eigentlichen Regelcharakter angenähert erscheint die von Benedict v. Aniane für seine Concordanz benutzte *Regula cuiusdam Patris*, deren namentlich im Punkt der Fastenstrenge sehr rigorose Vorschriften (hinauslaufend auf das Verbot irgendwelcher Nahrungszunahme vor der Non, und zwar Tag für Tag!) in einzelnen iroschottischen Klöster beobachtet sein mögen, aber schwerlich zu länger währendem oder sehr weitreichendem Einflusse gelangt sind.[3]

Wirklich einflussreich geworden ist von den legislatorischen Erzeugnissen der iroschottischen Mönchstradition nur die doppelteilige Klosterordnung des jüngeren Columba, aus zwei ziemlich verschiedenartigen Urkunden bestehend, deren eine unter dem Titel *Regula monachorum*, die andre unter der Überschrift *Regula coenobialis* überliefert vorliegt und deren wirkliches Herrühren vom genannten Heiligen gegenüber neuerdings geäusserten Zweifeln durch die gediegenen kritischen Studien zuerst von Löning, dann bes. von Seebass und Hauck, eine Feststellung, die wohl als abschliessend gelten darf, erfahren hat.[4] Gerade diese Columbanusregel

[1] S. Näheres b. Bellesheim I, 212 f.

[2] S. dieselbe bei Skene, II, 508 f.; auch bei Venables, Artik. *Monastery*, im Dict. of Chr. Antiqu. II, p. 1238.

[3] Gegen Holstens Mutmassung (I, 221), diese Reg. cuiusd. Patris habe vielleicht einst dem Kloster Jona selbst als Grundlage für seine Lebensordnung gedient, spricht entschieden die von Adamnanus gegebene eingehende Beschreibung der Jonaer Lebensordnung. S. Skene II, 101—103; Reeves, Adamn. Vita S. Col., Introd.

[4] Gegenüber A. Ebrard, welcher (zuerst in Niedners Ztschr. f. Hist. Theol. 1863, III, 380 ff., dann S. 147 ff. seiner Schrift Die iroschott. Missionskirche des 6., 7. u. 8. Jhdts., 1873) die Unmöglichkeit, dass Columban beide: die Reg. monachorum sowie die Reg. coenobialis



nun, um welche eine Gruppe festländischer Schottenklöster von beträchtlichem Ruhm und Einfluss sich geschart hat, weist gegenüber der Benedictschen Überlieferung interessante Varianten von nicht geringer Bedeutung auf.

a. Die Arbeitspflicht, wie dieselbe in Kap. 10 der R. mon. mit einer aus Hieronymus stammenden an die alte Makariusregel anklingenden Formel eingeschärft wird, erscheint strenger gefasst und auf Schonung der Kräfte des Mönchs in geringerem Masse bedacht, als bei Benedict.[1]

b. Auch die Diätvorschriften sind härter gehalten. Gleich jener Reg. cuiusd. Patris verwilligt Columban nur ein einmaliges Essen am Tage; und diese erst gegen Abend stattfindende Mahlzeit beschränkt er auf das Notdürftigste, nur Brot, Gemüse u. dgl. gestattend.[2]

mit ihrem überaus harten Strafcodex verfasst haben sollte, darzuthun suchte, s. z. Tl. schon G. Hertel, Über des h. Col. Leben u. Schriften (Z. f. histor. Theol. 1875, III); Löning in s. Geschichte des deutschen Kirchenrechts, II, 412 ff.; F. Loofs, Antiquae ecclesiae Britonum Scotorumque quales fuerint mores etc. (1882) S. 107; besonders aber O. Seebass, Über Columba v. Luxeuils Klosterregel und Bussbuch, Dresden 1883, sowie Hauck, KG. D. II, 246—251. Die Texte beider Abteilungen, der R. monachorum wie der R. coenobialis, hat Seebass jüngst mit musterhafter kritischer Akribie in der ZKG. herausgegeben (s. oben, S. 371 f.). — Ausser der durch ihre harten Strafbestimmungen merkwürdigen und daher auch unter dem Titel *Poenitentialis Columbani* überlieferten R. coenob. (s. dieselbe unter dem gen. Tit. z. B. f. Holst. I, 174—179) soll Columban auch ein Bussbuch für nicht mönchische Christen unte der Überschrift *De poenitentiarum mensura taxanda* verfasst haben. In der jetzt vorliegenden Gestalt kann diese Compilation nicht von ihm herrühren; doch dürfte H. S. Schmitz, Die Bussbücher u. d. Bussdiscipl. der Kirche 1883; auch Archiv für kath. Kirchenrecht 1888, S. 209 ff.) zu weit gehen, wenn er keinerlei Columbansche Elemente darin anerkennen will; vgl. gegen ihn Hauck, KG. D. I, 253 f. Vollständig für echt hat noch Seebass, als neuester Herausgeber des Schriftstücks (ZKG. 1894, S. 430—448), dasselbe erklärt. — Wegen der notorischen Unechtheit der s. g. *Instructiones Columbani* (einer aus dem Schülerkreis des Semipelagianers Faustus v. Reji hervorgegangenen Sammlung geistlicher Mahnreden) s. Hauck, in d. ZKW. L. 1885, S. 357 ff. und Seebass, ZKG. 1892, S. 513—534.

[1] S. das (nur durch die Bobienser Hdss. überlieferte) Schlusskapitel (10) der Reg. mon., überschrieben „*de perfectione monachi*“ und ganz aus K. 15 des Hieronymian. Briefs an Rusticus (Ep. 125) entnommen. Die charakteristische Vorschrift: „Lassus ad stratum veniat ambulansque dormitet, necdum expleto somno surgere compellatur“ findet sich ähnlich auch in der alten Reg. Macarii Alex. § 8: „In vigiliis confectus, in opere iusto affectus, ambulans quasi dormitans, lassus ad stratum tuum venias“, etc.

[2] R. mon. c. 3: Cibus sit vilis et vespertinus, monachorum satietatem fugiens et potus ebrietatem, ut et sustineat et non noceat: olera, legumina, farina aquis mixta cum parvo pane paximatio, ne venter oneretur et mens suffocetur (Vgl. den in orthogr. Hinsicht teilweise abweichenden Text, welchen Seebass, S. 375 f. gibt).

c. Den Weingenuss schliesst er aus; *cervisia* erscheint bei ihm an die Stelle der *hemina vini* gesetzt.[1]

d. Die Gehorsamspflicht, einschliesslich auch der Forderung der Ortsbeständigkeit, schärft er mit ähnlicher Strenge wie Cäsarius und Benedict ein,[2] umgibt aber die hierauf bezüglichen Vorschriften obendrein mit einer Reihe kleinlicher casuistischer Ausführungen und schroffer Strafandrohungen, deren Härte über alles Ähnliche bei jenen beiden Vorgängern weit hinausgeht. Die Zahl der Geisselhiebe, womit der Strafcodex am Schlusse der Cönobialregel die Widersetzlichen bedroht, soll von 6 oder bzw. 12 bis zu 200 steigen können; nur dürfen ihrer nicht mehr als 25 auf einmal erteilt werden, u. s. f.[3]

Ein Geist gewaltiger Energie durchweht beide Urkunden; von der väterlichen Milde, wie sie bei Benedict überall hervortritt, ist hier wenig warzunehmen. Aber gerade dieser derbe Rigorismus, mit seinem mehrfachen Zurückgehen auf die Satzungen der alten Väter Ägyptens, wirkte in weitem Kreise empfehlend zugunsten der Columbanschen Observanz. Dazu kam der durch die geistesmächtige Persönlichkeit des Stifters bei vielen hervorgebrachte tiefe Eindruck; nicht minder die Geschicklichkeit, womit dessen Schüler und Nachfolger Eustasius von Luxeuil die Anklagen auf übergrosse Härte zurückwies, welche auf dem burgundischen Provinzialkonzil zu Maçon (625) gegen seine Regel erhoben worden waren.[4] Der Columbanismus ist für die Dauer von fast zwei Jahrhunderten der hauptsächliche Widersacher des von Rom aus eifrig geförderten Benedictinismus geblieben. Er hat aber

[1] Dass jener potus, welchen c. 3 der R. mon. gestattet, nicht etwa Wein, sondern Bier ist, erhellt aus der Strafbestimmung der R. coen. (S. 221 Seeb.): „Vel certe si multum est, quod effudit, quantos metranos de cervisia aut mensuras qualiumcunque rerum intercedente negligentia effundens perdidit, supputans tot diebus illud, quod in sumptus proprios rite accipere consueverat, sibi ea perdidisse sciat, ut pro cervisia aquam bibat".

[2] S. überh. c. 1 De oboedientia (Seeb. 374), und hier bes. d. Satz: „Oboedientia autem usque ad quem modum definitur? Usque ad mortem certe praecepta est, quia Christus usque ad mortum oboedivit Patri pro nobis".

[3] Zu den Vergehungen, auf welche jene Strafenscala sich bezieht, gehören z. B.: das Ergreifen des Löffels, ohne das Kreuz darüber zu schlagen; das Anzünden der Lampe, ohne sie vorher segnen zu lassen, das Husten beim Beginn der Psalmodie, das Anstossen an den Abendmahlskelch mit den Zähnen, u. s. f. (vgl. Hauck, 250; Grützm., Bened. S. 49).

[4] Hefele,[2] III, 74; Hauck, I, 266.



dennoch letzlich das Feld räumen müssen, wozu immerhin auch manche Mängel seiner schriftlichen Codifikation beigetragen haben werden. Die grössere Mässigung der Casinenser Regel musste doch schliesslich, gegenüber dem allzuschroffen Stürmen und Drängen der Schotten, den Sieg behalten. Und auch darin erwies jene sich als die lebensfähigere und zu weiter Ausbreitung besser geeignete, dass sie die Reihe der Columbanschen Satzungen an Vollständigkeit bedeutend übertraf, indem sie auch für die regelmässige Tageseinteilung des cönobialen Lebens, über das Verhältnis des Abts zu den Mönchen, über das sonstige Beamtenpersonal — lauter dort mit Stillschweigen übergangene Punkte — bestimmte und genaue Festsetzungen aufgrund älterer legislatorischer Erfahrung bot.

Als Vorboten des schliesslichen Triumphierens des Benedictinismus dürfen einige seit Mitte des 7. Jhdts. hervorgetretene conciliatorischen Versuche zur Ineinsbildung beider Regeln, der strengeren und der milderen, gelten. Ein Versuch dieser Art, welcher die Gestalt einer sorgfältig ausgearbeiteten Regel von 77 Kapiteln trägt, liegt vor in der vom Bischof Donatus v. Besançon († 660), einem Zögling Luxeuils, für das Nonnenkloster seiner Mutter Flavia verfassten Nonnenregel (Holst. I, 375—392). Das Schriftstück, herrührend schon aus Donats vorbischöflicher Zeit (ca. 624) und später auch noch in andern Frauenkonventen ausser dem vesontinischen, z. B. dem Kloster Camelaria bei Clermont eingeführt, ist reich an fast wörtlichen Entlehnungen aus Benedicts Regel, von wo z. B. die 72 instrumenta bonorum operum, die 12 Demutsgrade, auch mehreres auf Handarbeit und Schriftlesen Bezügliche herübergenommen erscheint (c. 3; c. 37—48 u. s. f.). Aber neben diesen benedictinischen Elementen begegnet man in ihr auch aus Cäsarius entnommenen sowie Columbanschen Satzungen; letzteres z. B. in c. 75 *De ordine quo psallere debeant*, sowie in verschiedenen der auf kleinere oder grössere Vergehen der Nonnen gesetzten Strafandrohungen, wobei ähnlich wie dort Geisselhiebe in der Zahl von 6, von 12, von 50 u. s. w. eine hervortretende Rolle spielen. Übrigens gehen neben diesen strenge-

ren auch mildere Bestrafungsmethoden her, bestehend in pönitentialem Psalmensingen, in längerem Stillschweigen, Sichzubodenwerfen, Ausschluss vom Tisch und Betsaal etc. Ein kleinlich äusserlicher Geist (hie und da auch an die um dieselbe Zeit entstandene Fructuosusregel erinnernd, ja dieselbe fast noch überbietend) durchweht das Ganze. Zu einer weiteren Verbreitung ist das wunderlich kompilierte Machwerk schwerlich gelangt.[1] — Ähnliche Übergangstypen, auf Verschmelzung Benedictischer Klosterpraxis mit Columbanscher ausgehend, werden auch sonst noch während der Zeit des rivalsierenden Nebeneinanderstehens der beiden mehrfach aufgetaucht sein. Bestimmt überliefert ist es namentlich von Abt Filibert v. Rebais, dem Gründer des berühmten Klosters Gemmeticum (Jumièges) bei Rouen, dass er diesem sowie andren seiner Gründungen, dabei auch einigen Nonnenkonventen, eine aus Benedictschen und Columbanschen Elementen gemischte Einrichtung erteilt hat.[2] Überhaupt hat diese langwährende Kampfeszeit auch eine Anzahl namhafter asketischer Persönlichkeiten hervorgebracht, die einen friedlichen Ausgleich der miteinander ringenden Traditionen: der aus Italien stammenden und mit Rom Hand in Hand gehenden einerseits und der britisch-antirömischen andrerseits anstrebten. Besonders England und Südschottland erfuhren im 7. und 8. Jhdt. die Einwirkung einiger solcher conciliatorisch thätigen Männer. Ausser den northumbrischen Abtbischöfen Cudberth († 687) und Ceolfrid († 716) ist der in bewundernder Verehrung zu ihnen beiden aufschauende Beda der Ehrwürdige, dessen kirchenhistorische Darstellung das Schroffe und Leidenschaftliche jenes Gegensatzes möglichst mildert und verdeckt, diesen Vermittlern zuzuzählen. Desgleichen der ehrwürdige Columba-Biograph Adamnanus, neunter Abtbischof von Jona (679—704) und hier, gemäss seinen zu Jarrow erlernten mehr romfreundlichen Grundsätzen, im Sinne eines Ausgleichs zwischen schottischer und römischer Oster- und Klosterpraxis wirkend, — mit welchen Bemühungen er freilich fürs erste noch keine dauernden Erfolge dort erzielte.

[1] Holst. I, 375—392. Hauck, I, 268.
[2] Hauck, I, 269. 286.



Den Todesstoss empfing schliesslich der Columbanismus durch die deutsche und fränkische Kirchenreform des Wynfrith-Bonifatius. Was in England Wilfrid und Benedict Biscop vorbereitet hatten, was eben dort dann Balthere von Tyningham und die energischen südschottischen Bischöfe von Casa Candida seit 730 fortsetzten,[1] denselben Romanisierungs- und zugleich Benedictinisierungsprozess hat der Apostel der Deutschen fürs mitteleuropäische Festland teils glücklich eingeleitet, teils zu voller Durchführung gebracht. Es würde ungerecht sein, wollte man ihn als mit rabiater Leidenschaftlichkeit vorgehenden und unversöhnlichen „Zerstörer des Columbanschen Kirchenwesens" (Ebrard) darstellen. Er hat, gleich seinen in ähnlichem Geiste thätigen Zeitgenossen Willebrord v. Utrecht († 739) und Pirminus von Reichenau († 753), gelegentlich wohl auch Compromissen sich geneigt erwiesen. Überhaupt stand er mit den an ein gewisses Überbrücken und Vermitteln des grossen Gegensatzes längst gewöhnten Führern der Kloster- und Weltgeistlichkeit seines angelsächsischen Heimatlandes in viel zu regem Verkehr, als dass er in jedem einzelnen Falle mit schroffer Exklusivität hätte vorgehen sollen. Dabei blieb er der Thätigkeit eines cönobialen Regelschreibers grundsätzlich fern, enthielt sich also im ganzen der Einmischung ins Detail der inneren Lebensordnungen der Klöster. Er wird demgemäss der Mannigfaltigkeit der in denselben vertretenen Verfassungstypen ein beschränktes Fortbestehen schwerlich verwehrt haben. Nur den Übertritt zur römischen Osterpraxis und Tonsur, sowie vor allem die Anerkennung der Superiorität der Bischöfe über die Klosteräbte (gemäss Reg. Ben. c. 64)[2] wird er mit unerbittlicher Strenge überall erfordert haben. Und für das Klosterwesen Germaniens (Ostfrankens) hat er dieses römisch uniformierende Verfahren, wie die bekannten Beschlüsse seiner austrasischen Concilien von 742 und 743 zeigen[3] und wie desgleichen die Gründungsgeschichte

[1] Vgl. Skene, II, 223 f.
[2] S. bes. Hauck I, 285.
[3] Conc. German. 742 can. 7 gebietet Mönchen wie Nonnen die Einführung der Regel des h. Benedict. Und in Conc. Liftin. 743 erklären die Abbates und Monachi sich bereit zur Annahme dieser Reg. Vgl. Hefele[2] III, 502. 503.

seines Lieblingsklosters Fulda durch seinen Schüler Sturm (einen Zögling Monte Cassinos) zu erkennen gibt, wesentlich vollständig durchgeführt. Nicht ganz so durchgreifend konnte die Klosterreform nach benedictinischem Zuschnitt im neustrischen Reiche, ohnehin dem Schauplatz einer besonders weit gediehenen Mannigfaltigkeit von Regeltypen, ihm gelingen. Die Kanones von Soissons (744) schweigen daher inbetreff jener Forderung der allgemeinen Einführung von Benedicts Regel, und noch das Concil zu Chalons (813) konstatiert nur: „fast alle Klöster dieser Gegend" hätten ebendiese Regel eingeführt.[1] — Auch auf sein englisches Vaterland hat Bonifatius' grossartiges kirchenorganisatorisches Vorgehen im römischen Sinne wichtige Rückwirkungen hervorgebracht. Doch geben die Beschlüsse der berühmten Synode zu Cloveshove (747), als deren Inspirator er (vermöge seiner engen Beziehungen zu Erzbischof Cudberth) mit einigem Rechte sich betrachten lässt, von strikter Durchführung der Benedictusregel in der ganzen Erzdiözese Canterbury nichts zu erkennen. Sie schärfen die Bischofsaufsicht über die Klöster ein (c. 4. 5. 20), fordern Annahme der sieben kanonischen Gebetshoren (c. 15), schreiben Anschluss an die römisch-kirchliche Fastenordnung vor (c. 19) — aber einer vollständigen Uniformierung sämtlicher Klöster des Landes gemäss der Reg. Ben. reden auch sie nicht das Wort.[2]

Der Ruhm, zur prinzipiellen Begründung der Alleinherrschaft des Benedictinismus in weiterem Umkreis als irgendeiner seiner Vorgänger mit Erfolg beigetragen zu haben, wird dem grossen Deutschenapostel sich nicht abstreiten lassen. Aber hinsichtlich der Durchführung dieser Alleinherrschaft für alle einzelnen Territorien des von ihm kirchlich beeinflussten Ländercomplexes hat er seinen Nachfolgern noch manches zu thun gelassen.

---

[1] Bei Heimbucher (Kath. Ordensgesch. I, 109) gelangt dieser Sachverhalt, bestehend im Zurückbleiben Frankreichs hinter Germanien in Bezug auf baldige allg. Einführung der R. Bened., nicht genügend zum Ausdruck.

[2] Vgl. Hefele a. a. O., S. 564 f.



## § 3. Benedictinische Klosterreformen vom jüngeren Benedict bis zu Bernhard. Cluny und Cisterz.

Vita S. Benedicti Anianensis auct. Ardone, in MG. Script. XV, p. 200 sq. Vgl. d. neueren Biographien von Nicolai (Köln 1865) u. Foss (Progr., 1884); Smith (Chr. Monast., p. 293—307); Hauck, KGD. II, 528 ff. — Benedicts Concordia regularum zuerst ediert v. H. Menardus 1638; der ihm beigelegte Codex regularum zuerst v. L. Holstenius 1661. Vgl. O. Seebass, Über das Regelbuch Benedicts v. An.: ZKG. XV, 244—260. Auch dens. in PRE³ II, 375.

Über d. Reformen des 10. Jahrhdts., abgesehen v. Cluny: Walth. Schultze, Forschungen z. Gesch. der Klosterreform im 10. Jhdt., Halle 1883, sowie: Gerhard v. Brogne etc. (Forschgen. z. deutschen Gesch. XXV; 1885); Lager, Die Abtei Gorze in Lothringen: Stud. u. Mitt. aus d. Bened.- u. Cist.-O. 1887; Hauck, III, 1 S. 345 ff. 354 ff. (Sackur I, 121 ff.). — Vita S. Dunstani bei Mabillon Acta SS. O. SB., 19. Mai; Lingard, Hist. of the Anglo- S. Church, II, 266 ff.

Consuetudines Cluniacc. (in d. Biblioth. Cluniac. Par. 1614); Statuta Congreg. Cluniacensis auct. Petro Mauritio (b. Holst. II, 176—191); E. Sackur, die Cluniacenser in ihrer kirchl. etc. Wirksamkeit bis z. Mitte des 11. Jhdts, 2 Bde, 1891—1894. Hauck, III, 1, 469 ff. 503 ff.; III, 2, 857 ff.

Über Hirschau: Biogr. des Abts Wilhelm d. Seligen v. Kerker (1863), Helmsdörfer („Forschungen z. Gesch." etc. 1874) u. Witten (1890). P. Giseke, Ausbreitung der Hirschauer Regel durch d. Klöster Deutschlands, 1877. Ders., Die Hirschauer während des Investiturstreits, 1883. — O. Hafner, Regesten z. Gesch. des Kl. Hirschau: Stud. u. Mitt. etc. 1891.

Über Cisterz: Aub. Miräus, Chronic. Cist. Köln 1614; Manrique, Annales Cistt., Lyon 1642; Henriquez, Regula, constitutt. et privilegia O. Cist., Antw. 1630. Winter, Die Cisterzienser des nordöstl. Deutschl., 3 Bde., Gött. 1868. Janauschek, Origg. Cistt. I, Wien 1877. Guignard, Les Monuments primitifs de la Règle Cistercienne, Dijon 1878. — Vergl. die Biogrr. des h. Bernhard v. Neander-Deutsch (2 Bde. Gotha, 1889 f.) und Vacandard (2 t., Par. 1895).

Im allgem. s. noch: De ritibus Casinens. et Cluniac. (in den Vet. Analecta, ed. Mabillon, p. 154); Dialogus inter Cluniac. et Cisterc. (in Martene und Durand, Thes. nov. anecd. t. V); P. Giseke, Über den Gegensatz der Cluniacenser u. Cistercienser, Magdeburg (G. Pr.) 1886. Auch d. Artik. „Benedictiner seit d. 9 Jhdt." in PRE³, II, sowie Heimbucher, D. Orden u. Congregatt. der kath. K. (Paderborn 1896), I, 112—125 und 218—241 (wo noch mehr Lit.).

Zwei wichtige Aufgaben galt es um die Gründungszeit des fränkisch-deutschen Kaisertums, z. Anf. des 9. Jhdts., für das benedictinische Mönchtum zu erfüllen: die Beseitigung jener zersplitterten Überreste eines nicht-benedictinischen Cönobitismus, deren Bonifatius noch nicht Herr zu werden vermocht hatte, und die Zurückführung der vielfach erweichten und zerfallenen Klosterzucht zu ihrer ursprünglichen Strenge. Die Lösung beider Probleme nahm, unterstützt vom zweiten Träger der abendländisch-germanischen Kaiserkrone, eine Asketenpersönlichkeit von ungewöhnlicher Energie und Selbstverleugnung in die Hand. In dem aquitanischen Grafensohn Witiza, der sich nach seinem Eintritt ins Mönchsleben Benedictus nannte, erstand in der That ein neuer Benedict, ein „Abt der Äbte“, der sein Wirken für die Wiedererneuerung und läuternde Kräftigung des Klosterwesens zuerst mehrere Jahrzehnte hindurch im engeren Umkreis seiner Heimatgegend betrieb, bis er letztlich das Ganze der Klostergeistlichkeit des Karolingerreichs, und damit Westeuropas überhaupt, zum Schauplatz seiner reformierenden Unternehmungen machte.

Dass er, gleich vielen andren Heroen des von uns behandelten Lebensgebietes, durch ein Vorleben von hyperasketischer Strenge hindurchging, wird man seinem Biographen Ardo wohl glauben dürfen. Nicht ohne seinen Familienangehörigen, insbesondere seinem Vater, sich auf heimliche Weise entzogen zu haben, bewirkte der junge Ritter seinen Eintritt ins Sequanuskloster zu Dijon, übertraf hier durch die Härte seiner Büssungen bald alle übrigen, verirrte sich eine Zeitlang bis zu Masslosigkeiten, die ans Ekelhafte und Wahnwitzige streiften, und verliess nach fünf Jahren diese Bildungsstätte als Inhaber einer Virtuosität im Fasten, in Geringachtung aller leiblichen Bedürfnisse und in ausdauernder Arbeitsamkeit, wodurch er das durch die Regel seines Patrons und älteren Vorbilds Geforderte weit übertraf (Vit. c. 21. 41). Die seit 779 am Bache Aniane in Aquitanien von ihm nach und nach errichteten Klöster — zuerst eine enge und kleine Saturninuszelle, worin er mit dem blinden Widmar und etlichen andren Gefährten hauste, dann ein geräumigeres Marienkloster, das Muster für verschiedne sich



ihm anschliessende Nachbaranstalten — trugen ärmlichen und einfachen Charakter. Aber schon die dritte Hauptgründung (gegen 790) erhielt für die dreihundert Mönche, welche ihr bald zuströmten, eine stattliche Salvator-Basilica mit Marmorsäulen u. dgl. Und denselben ins Grosse und Weite strebenden Charakter trugen seine weiteren Unternehmungen, welche bereits Alkuins und Karls d. Gr. Aufmerksamkeit auf sich zogen und ihm schon während der letzten Jahre dieses Herrschers die Oberleitung über sämtliche Klöster Aquitaniens verschafften.[1] Von dem ihm mit Verehrung und Bewunderung ergebenen Ludwig d. Frommen wurde er ganz an den kaiserlichen Hof gezogen, mit einer ähnlichen einflussreichen Vertrauensstellung wie früher diejenige Alkuins bei Karl ausgezeichnet, zum Vorsteher des dicht bei Aachen errichteten grossen Zentral- und Musterklosters Cornelimünster bestellt und mit der Oberleitung sämtlicher Abteien des Reichs betraut (Vit. c. 36). Was er nun durch die berühmten, vom Kaiser mit Gesetzeskraft begabten Beschlüsse der Aachener Reichssynode v. 817 als fortan giltige Grundlage fürs fränkische Klosterwesen feststellen liess, war nicht nur eine Proklamierung der Alleingiltigkeit von Benedicts Regel samt der Forderung, dass jeder Mönch dieselbe wörtlich auswendig wisse, sondern auch eine Ergänzung ihrer Satzungen mit 76 neuen Regulationen oder Kanones. Zu dauernder und ökumenischer (auch ausserhalb des Frankenreichs massgebender) Geltung ist dieses Aachener Statut vom 10. Juli 817 nicht gelangt, was sich in der Hauptsache aus seinem teilweisen Hinausgehen über das s. Zt. vom älteren Benedict festgehaltene Mass von asketischer Strenge erklären wird.

Zwar im Punkte der Fastendiät stellt es keine neuen und härteren Zumutungen an die Mönche; gleichwie es auch auf einigen andren Punkten den Verhältnissen des fränkischen und deutschen Klimas Rechnung trägt, namentlich in der Forderung, dass die Zellen und sogar das Klostergefängnis

[1] Dass schon zu Aachen 802 ein auf allgemeine Reform der Klöster des Reichs nach dem Vorbild Anianes abzielender Beschluss gefasst worden, lässt sich zwar mutmassen, aber nicht sicher erweisen (Hauck II, 533).

im Winter zu heizen seien (c. 40). Aber das Gebot des Schweigens bei der Handarbeit wird stärker als früher betont; hinter die körperliche Arbeit wird die literarische Beschäftigung und sogar die pädagogische Thätigkeit entschieden zurückgestellt — letzteres durch Untersagung des Unterrichtens irgend welcher Knaben ausser den Oblati (c. 4. 17. 19. 45). Offenbare Verschärfungen des in der R. Ben. Vorgeschriebenen sind: die Erschwerung des Badens der Mönche (c. 7) sowie andrer reinlichkeitbefördernder Verrichtungen (c. 6), die Einschränkung des Verkehrs mit Laien aufs äusserste Minimum (c. 42. 52. 59), die Anordnung gewisser Demutserweisungen, welche einer fast cynischen Selbsterniedrigung gleichkommen (c. 13); auch die nicht unwesentliche Einschränkung der dem Abte ursprünglich gewährten Freiheit (c. 25. 26. 27).[1]

Ein etwas kleinlicher, zu Columbanscher Gesetzlichkeit und Äusserlichkeit hinneigender Geist bekundet sich hier, wie auch sonst mehrfach im Wirken des Anianenser Reformators. Seitens seiner Aachener Mönche wird von ihm u. a. berichtet, er habe grossen Wert auf völlig gleiche Länge der Kutten aller Mönche im Frankenreiche, sowie auf völlig gleiche Grösse ihrer Weinkrüge gelegt. In seiner Verachtung aller weltlichen Wissenschaft war und blieb er stets ein schroffer Hyperasket und ein Gegner solcher im edlen Sinne volksaufklärender und erleuchtender Bestrebungen, wie diejenigen Karls d. Gr. und Alkuins. Des letzteren Freude an Virgil „war ihm unverständlich; er fand in der weltlichen Literatur nichts als Wermut.“ Überhaupt „war er in seinen Reformen zu ausschliesslich Reaktionär, ohne ein neues, weiter liegendes Ziel; in dieser Hinsicht steht er hinter anderen grossen Mönchen weit zurück“ (Hauck, S. 545 f.). So erklärt es sich denn zur Genüge, dass sein Reformwerk auf vielfachen Widerspruch stiess und, ungeachtet der Consequenz womit Ludwig d. Fr. auch noch nach Benedikts Tode (11. Febr. 821) die Durchführung jener Aachener Satzungen zu fördern bemüht war, nur vorübergehende Wirkungen erzeugt hat. — Einen dauernden Gewinn hat übrigens die abendländisch-cönobitische Entwicklung aus jener fleissigen harmonistischen Zusammenstellung älterer Klostersatzungen gezogen, die er in der *Concordia regularum* als literarischen Niederschlag seiner Reformbemühungen hinterliess. Er hat dadurch wenigstens aufs theologische Studium seiner Ordensgenossen, allerdings nur innerhalb des engen Bezirkes klösterlicher Asketik, eine auf lange hin wirksame und in mancher Hinsicht dankenswerte Anregung ergehen lassen.

[1] S. das Aachener Statut in d. MG., Leges, I, 202. Vgl. Hefele², IV, 24 ff.



Die vom Anianenser zuerst ausgegebene Losung: „Zurück zur ursprünglichen Strenge der Regel von Monte Cassino!“ ertönt, so oft auch die wilden Stürme der Folgezeit sie übertäuben und zeitweilig verstummen machen, doch immer wieder aufs neue. An seinen Reformversuch schliessen sich, teils direkt anknüpfend teils doch ähnliche Ziele verfolgend, zahlreiche weitere an, deren successives Hervortreten der Kloster- und Askese-Geschichte des 10., 11. und 12. Jhdts. ihr eigentümliches Gepräge gibt. Zeiten des Abfalls zur Verweltlichung und Verweichlichung wechseln mit Zeiten der Rückkehr zur herberen Zucht und ebendamit des neuen Aufschwungs. Mit der Zahl der das alte benedictinische Lebensideal begeistert umfassenden und bald so bald so fortbildenden Reform-Congregationen wächst auch das äussere Ansehen und der Einfluss der benedict. Mönchsfamilie. Besonders seitdem im 11. Jahrhdt. die Reform von Cluny, dank dem Zusammenwirken weltlicher Fürstengunst mit päpstlicher Patronisierung, zeitweilig eine Führerstellung an der Spitze des gesamten christlichen Kulturlebens eingenommen, verdunkelt der Glanz des von Monte Cassino ausgegangenen Klosterwesens jedwede rivalisierende Bestrebung. Die auf Clunys Schultern stehende Reform von Cisterz breitet beides zugleich, benedictinisches Mönchtum wie römisches Kirchentum, über weite von der Sonne des Christentums überhaupt noch nicht bestrahlte Gebiete aus und macht so die ruhmreichen Tage eines Bonifatius wiederkehren. Gleich den „weit umher und hoch emporgeschossenen Ranken eines in Einöde der Welt gepflanzten Baumes“ sah beim Übergang vom 12. zum 13. Jhdt. Papst Innocenz III. die der gemein-

samen Casinenser Wurzel entsprossten Zweige ausgebreitet über ganz West- und Mitteleuropa. Zahlreiche Besonderheiten und z. Tl. starke Gegensätze zeigten die aus gemeinsamem Grunde erwachsenen Genossenschaften im Bezug auf die Details ihrer Klosterverfassung und Busszucht. Und doch waren sie eins im Recurrieren auf die Benedictusregel als ihr gemeinsames Urbild und im Schöpfen stets neuer Impulse aus deren asketischen Satzungen. Die praktische Grundrichtung, welche der alte Benedict seiner Jüngerschar ursprünglich erteilt und welcher sein jüngerer Geisteserbe zu Karls d. Gr. Zeit mit fast leidenschaftlichem Übereifer gehuldigt hatte, insbesondere das vorwiegende Dringen auf Garten- und Feldarbeit (bei gleichzeitiger Zurückstellung oder mehr nur fakultativer Behandlung des literarischen Arbeitsgebietes), kämpft sich zu immer neuen Siegen durch über etwaige Gegenbestrebungen. Wissenschaftlich Tüchtiges anzustreben und zu schaffen bleibt immer nur die Sache einzelner wenigen. Das eigentlich Grosse und welthistorisch Bedeutsame, was diese Kongregationen, vor allen die von Cisterz ausgegangene leisten, besteht in jener harten, verleugnungsvollen Kulturpionierarbeit, welche an der alten Devise *Cruce et aratro* ihre treffende Kennzeichnung besitzt.

Es genügt für unsren Zweck, aus der beträchtlichen Zahl der hieher gehörigen Bildungen nur die in askesegeschichtlicher Hinsicht bemerkenswerteren zu näherer Betrachtung herauszuheben. Die minder belangreichen werden wir teils nur nennen, teils unter Hervorhebung der einen oder andren Haupteigentümlichkeit kurz charakterisieren.

I. Von den Reformbildungen des **10. Jahrhunderts** ist die der Cluniacenser weitaus die berühmteste und einflussreichste geworden. Mehrere andre Reformen gingen während ihrer Entstehungsepoche ihr zur Seite, nämlich

a) ausserhalb Deutschlands die des gewaltigen Abts Dunstan von Glastonbury (seit ca. 950), Verfassers auch einer für Englands benedictinisches Klosterleben wichtig gewordenen Concordia regularis; die vom Benignuskloster in Dijon ausgegangene des Wilhelm v. Volpiano († 1031), welche teils im östlichen Frankreich und in der Normandie, teils in Oberitalien — hier von dem berühmten Kloster Fructuaria bei Jvrea aus — beträchtliche Verbreitung fand; sowie die um 980 von dem vornehmen Salernitaner Alferius (Alfieri, † 1050, angeblich 120 Jahre alt) gestiftete Congregation della Cava, deren unweit Amalfi gelegenes Mutterkloster — ursprünglich ein Höhlen- oder Grottenkloster (daher der Name) — später, nachdem sich über 300 in ähnlicher Weise streng regulierte Tochterkonvente um es gesammelt, zum Bischofssitze befördert wurde (1394).

b) Auf deutschem Boden: die um 923 begonnene flandrische Reform Gehards v. Brogne († 959), mit St. Bavo bei Gent, St. Ghislain im Hennegau und St. Vaast (Vedasti) bei Amiens als bedeutendsten Stiftungen; die lothringische Johanns v. Gorze bei Metz (933—974), charakterisiert durch ihr gleichzeitiges Dringen auf schonungslose Leibeskasteiung wie auf schwärmische kontemplative Erhebung (welche Excentrizitäten erst infolge späteren Übergangs ihrer Klöster zum Cluniacensertum beseitigt wurden); sowie die des Klosters Einsiedeln in Schwyz (gegr. ca. 934 über St. Meinrads Zelle), dessen eigentümlich strenge Satzungen (*Consuetudines*) Abt Wolfgang, als er Bischof von Regenswurde (972—994) auch dort einzuführen suchte, ohne jedoch ihrer späteren Überführung zum Anschluss an Cluny (bes. durch die Thätigkeit des energischen Ulrich v. Cluny, s. u.) vorbeugen zu können.[1]

Cluny hat, dank der inneren Bedeutung des von ihm ausgehenden Reformwerks sowie der gewaltigen Energie seiner Vorkämpfer, alle diese rivalisierenden Genossenschaften entweder aufgesaugt oder, wenn dies nicht, sie doch so vollständig verdunkelt, dass ihr Glanz neben dem seinigen vollständig erblich. Von den fünf ersten Äbten des im J. 910 in der Nähe von Maçon im damaligen Königreich Burgund gegründeten Klosters: Berno († 927), Odo († 942), Aymardus († 965), Majolus († 994) und Odilo († 1048) waren es namentlich der zweite, der vierte und der fünfte, welchen es

[1] Über Dunstan u. Gerhard s. das oben S. 393 Angeführte; über Joh. v. Gorze auch Hauck III, 354 ff.; über Wolfg. von Einsiedeln Ringholz, Des Stiftes Einsiedeln Thätigkeit etc., Freiburg 1887.

seinen Ruhm und mächtigen Einfluss zu danken hatte. Für die innere Ausbildung seiner asketischen Institutionen hat hauptsächlich Odo den Grund gelegt; das äussere Wachstum und Erstarken der Congregation — mittels Erstreckung ihres regulierenden Einflusses nicht nur auf zahlreiche Klöster, sondern kraft der Mitwirkung päpstlicher und königlicher Gönner auch auf die Weltgeistlichkeit und durch diese auf die Laienwelt — ist besonders der Wirksamkeit der beiden letztgenannten zuzuschreiben. — Jene das Innere des Klosterlebens betreffenden Fortbildungen der älteren benedictinischen Grundlage involvieren nur wenige eigentliche Verschärfungen dessen, was der ursprüngliche abendländische Mönchsgesetzgeber vorgeschrieben hatte. Betreffs der Fastendiät, der strengen Klausur, der Beschaffenheit der Lagerstätten, der Verpflichtung zu striktem Einhalten des Horendiensts und zu fleissiger Handarbeit wird nichts wesentlich Neues vorgeschrieben. Die Kleiderordnung ergibt sogar eine Bereicherung des bisherigen Apparats, bestehend in dem *froccus*, einem lang wallenden Obergewand mit weiten Ärmeln, welches anstatt des früheren einfacheren Kapuzenrocks getragen werden sollte, und in den regelmässig, nicht blos für Reisen gestatteten Beinkleidern (femoralia). — Das Neue in den „Gewohnheiten“ der Cluniacenser betrifft wesentlich nur drei Punkte.

1. Die Gehorsamsforderung, bezüglich sowohl des Verhaltens der Klosterbrüder zu ihren Oberen, wie der Vorsteher der einzelnen Klöster zum Erzabt (Archiabbas) von Cluny als dem obersten Gebieter der ganzen Congregation. Vor allem in der letzteren Hinsicht begegnet man wichtigen Neuerungen, die freilich weniger unter den asketischen als unter den verfassungsorganisatorischen und kirchenpolitischen Gesichtspunkt fallen. Kraft seiner souveränen Machtstellung, die ihm das Ein- und Absetzen sämtlicher Vorsteher (NB. Prioren, nicht Äbte) der einzelnen Klöster gestattet und ihn eigentlich nur gegenüber dem Papste mit Verantwortlichkeit belastet, gleicht der cluniacensische Erzabt, hierin ein Vorläufer der Jesuitengenerale neuerer Zeit, einem Generalissmus der päpstlichen Armee; wie denn der diese Machtfülle zuerst in besonders grossartigem Masse geniessende und ausübende Odilo sich darob gelegentlich als „rex Cluniacensis“ verspotten lassen musste.[1]

[1] Sackur II, 96. Vgl. S. 223: „Das Ansehen Odilos erreichte — (bes. auch vermöge seines fürbittenden Eintretens und seiner Seelmessen



Doch lässt auch im Punkte der niederen (innerklösterlichen) Gehorsamspraxis sich manches nachweisen, was der gewöhnlichen bened. Überlieferung gegenüber als Verschärfung erscheint.[1]

2. Das Repertoir der gottesdienstlichen Übungen erfährt eine namhafte Vermehrung, sowohl durch manche neue kirchliche Jahresfeiern — besonders durch verschiedene Marien- und Heiligenfeste und einen (durch Odilo zuerst eingeführten) Gedenktag, „aller Seelen“ —, wie auch durch sonstige Bereicherungen der Liturgie. Namentlich dem auf die Verehrung der Hostie im Altarsakrament bezüglichen Ritual werden hier manche, auch ins tägliche Andachtsleben und in die äussere Arbeitspraxis der Mönche eingreifende Erweiterungen zuteil. Unter Gebet sollen die Weizenkörner gesät, unter Gebet ihre reife Frucht in die Klostermühle besorgt werden (Heimb., S. 120).

3. Die zumeist charakteristische Fortbildung erfährt das altbenedictinische System asketischer Vorschriften auf dem Gebiet der Schweigsamkeitsforderungen. „Nichts“, sagt das betr. Statut Petrus des Ehrwürdigen, „im gesamten Bereich des Frömmigkeitslebens kommt an Nützlichkeit und Notwendigkeit dem Stillschweigen gleich; ohne dass es gewissenhaft gewahrt wird, kann von Frömmigkeit (religio) überhaupt nicht ernstlich die Rede sein“.[2] Zu schweigen ist während bestimmter Zeiten des ganzen Tages- und Jahreslaufs, namentlich an den Dienstagen, Donnerstagen und Samstagen der Quadragesima; zu schweigen ist während der Mahlzeiten im Refektorium; zu schweigen ist in den Krankenräumen, den Novizen-Zellen, den Arbeitswerkstätten, auf den Kirchhöfen! Als Mittel zur Verständigung an diesen Orten und zu jenen bestimmten Zeiten hat jene merkwürdige Zeichensprache oder Geberdensemiotik zu dienen, welche bereits Clunys erster Abt Berno, auf altorientalische Vorbilder zurückgreifend, seinen Mönchen anbefahl. Ein mit dem Daumen und den beiden Vorderfingern in die Luft gezeichneter Kreis soll ein „Brot“ bedeuten; desgl. ein Hin- und Herbewegen der Hand nach Art im Wasser schwimmender Dinge einen „Fisch“; ein in den Mund gesteckter kleiner Finger „Milch, u. s. f. Für Fleisch gab es kein Zeichen und durfte es keines geben![3]

II. Während des **11. Jahrhunderts** ersteigt die Congregation von Cluny den Gipfel ihres Glanzes und ihrer

für Könige, Kaiser, ja Päpste) — eine übermenschliche Höhe“, so dass er einem neuen Mose glich, u. s. f.

[1] Fleissiger Gebrauch der Strafgeissel, auch bei Vergehungen geringerer Art, kam sowohl bei den Cluniacensern wie bei den ihnen zunächst verwandten Congregationen vor. Jenen Wilhelm Volpiano v. Dijon nannte man wegen der peinlichen Strenge, womit er noch über die Regel hinausging, *Supra-Regula.*

[2] Summe necessaria in omni religione silentii utilitas, sine quo modis cunctis observato nec dici religio nec esse potest (Statuta Congr. Cluniac. c. 19, Holst. t. II, 181).

[3] A. a. O., c. 19—22. Vgl. unten noch weiters hierüber.

Macht, besonders unter dem sechsten Archiabbas Hugo (1048—1109), dem es gleich seinem Vorgänger Odilo vergönnt war, über ein halbes Jahrhundert lang an der Spitze seiner Genossenschaft zu stehen. Teils unter ihm, teils schon unter Odilo breiten sich die „Gewohnheiten“ Clunys über zahlreiche teils schon ältere teils neu entstehende Klöster benedictinischer Observanz aus. Innerhalb des burgundischen Heimatlandes der Congregation sowie in Frankreich vollzieht dieser Ausbreitungsprozess sich so, dass ein engerer Anschluss der Tochterklöster an die berühmte Mater unter ihrem Archiabbas gewahrt bleibt.[1] Dagegen erleidet auf englischem, italischem und deutschem Boden die Cluniacenserregel, obschon ihre Grundgedanken auch hier weithin Eingang finden, doch mehr oder minder erhebliche Modifikationen, sodass für diese Länder mehr nur von einem Cluniacensertum im weiteren Sinne die Rede sein kann.

a. Des Erzbischof Lanfranc († 1089) Constitutiones für die Benedictinerabteien Englands, zunächst für die von Canterbury, zeigen nur wenig specifisch Cluniacensisches. Sie bieten wesentlich nur eine Anpassung der klösterlichen Lebensordnung von Bec an die monastischen Verhältnisse und Bedürfnisse Englands, wobei auf Seiten der letzteren viel Eigentümliches erhalten bleibt.[2]

b. Von den italischen Genossenschaften auf benedictinischer, bezw. cluniacensischer Grundlage, welche das 11. Jhdt. entstehen sah, sind drei in askesegeschichtlicher Hinsicht wichtig geworden. Zunächst der Einsiedlerverein von Camaldoli (Campus Maldoli, unweit Arezzo), welchen

[1] Hieher gehören die Congregationen von Chaise-Dieu, gestiftet durch Robert v. Aurillac 1046; von Sauve Majeur in der Guienne, gest. durch Gerard de la Sauve † 1098; von Bec in d. Normandie, gest. durch Herluin ca. 1034 und unter seinem Nachfolger Lanfranc bis zu einer Stärke von 18 Klöstern erweitert. Vgl. Heimb. I, 122 f. und die das. angef. Lit.; auch Moniquet, S. Gérard, fondateur de la Sauve, Paris 1895.

[2] Constitutt. S. Lanfranci ex MS. Dunelm. B. IV, 24 (bei Holst. II, 344—384). In ihrer ersten Hälfte bietet diese sehr breit und detailliert gehaltene Regel wesentlich eine Liturgik und Heortik; in der zweiten (p. 365 ff.) eine Instruktion für die Klosterbeamten, deren eine bemerkenswerte grosse Zahl (Abbas, Circuitores, Cantores, Secretarii, Camerarii, Cellerarii, Frater ad suscipiendos hospites, Infirmarius, Eleemosynarius) zur Erwähnung gelangen.



der Cluniacenserabt Romuald (früher Vorsteher des seit 972 durch Majolus nach den Grundsätzen Clunys reformierten Apollinarisklosters zu Ravenna) um 1018 gründete, eine während ihrer Gründungsepoche durch die ungewöhnliche Strenge ihrer Geisseldisziplinen Aufsehen erregende Genossenschaft, die sich später als ein selbständiger Orden von der Familie des h. Benedict losgelöst hat. Ferner die gleichfalls im Punkt der Geisselungspraxis Ungewöhnliches leistende Eremiten-Congregation von Fonte Avellana, gestiftet um 1000 durch Dominicus v. Foligno, aber erst seit Mitte des Jahrhunderts durch ihren Geisslerhelden Dominicus den Gepanzerten sowie durch ihren mächtigen Protektor Petrus Damiani († 1072) zu grösserer — übrigens nur vorübergehender — Bedeutung erhoben.[1] Nicht sowohl durch die Härte ihrer Kasteiungen als vielmehr durch die praktisch nutzbringende Regelung ihrer Arbeitsaskese und durch eine frühzeitig bewunderte und viel nachgeahmte neue Organisation im Schosse ihrer Klöster, welche zur Förderung ebendieser Arbeitsbestrebungen diente, hat die von Abt Gualbert um 1038 gegründete Congregation von Vallombrosa (Vallis umbrosa bei Florenz) Ruhm und Einfluss erlangt. Bei ihr begegnet man zum erstenmale dem Institut der „äusseren Brüder“ oder „Laienbrüder“ (Fratres exteriores; Conversi), welche — ausserhalb der Klöster, aber nahe bei denselben wohnend — gewisse äusserliche Geschäfte (officia exteriora) für die Mönche besorgten und auf Grund hievon der Klostergenossenschaft im allgemeinen zugerechnet wurden, ohne doch allen einzelnen Bestimmungen der Regel, z. B. dem Schweigen, der Teilnahme an sämtlichen Andachten, dem Tragen des Mönchshabits, unterworfen zu sein. Es wurde mittels dieser Einrichtung der Grund gelegt nicht nur zu einer mächtigen Erweiterung des politischen Einflusses der Klöster auf das gesamte Weltleben, sondern auch zur Ausbreitung der eigentümlichen Formen des in ihnen gepflegten Frömmigkeitslebens unter den Laien. Die schon von Benedict in den das Oblatenwesen betreffenden Kapiteln seiner

[1] Näheres über sie s. unten III, B.

Regel (s. S. 370) angestrebte erziehende Einwirkung auf höhere wie niedere Kreise des Volkslebens erfährt durch dieses Conversen-Institut eine höchst wichtige Fortbildung. Doch sollte nicht die, verhältnismässig klein und einflusslos gebliebene italienische Genossenschaft, wo der Gedanke zum erstenmale ausgeführt ward, sondern eine etwas jüngere deutsche Congregation das Werkzeug zu weitester Verbreitung und zu dauernder Einbürgerung der Sache werden.

c. Deutschland wurde, wie schon im vorhergehenden, so auch im 11. Jhdt. zum Schauplatz mehrerer neuer Congregationsbildungen. Allein keine derselben — weder die durch den hl. Godehard († 1038) von Nieder-Altaich, Tegernsee und Hersfeld aus über noch einige Abteien Mittel- und Norddeutschlands verbreitete Reformgenossenschaft, noch die von Köln aus seit ca. 1015 über Schotten und Wetter in Hessen ihren Weg nach dem Südosten hin nehmende Congregation der Schottenklöster (welche an dem um 1170 entstandenen St. Jakobskloster zu Regensburg ihren Hauptsitz gewann) — gelangte zu gleicher Wichtigkeit, wie die durch Abt Wilhelm den Seligen († 1091) von seinem schwäbischen Kloster Hirschau aus seit 1070 über weite Gebiete Süd- und Norddeutschlands sowie Österreichs ausgebreitete Congregatio Hirsaugiensis. Sie ist wesentlich das deutsche Äquivalent dessen, was der von Cluny aus errichtete Klösterbund für Burgund und Frankreich wurde, eignete auch alles Wesentliche der cluniacensischen „Gewohnheiten" sich für ihre Konvente an, stritt im Verein mit Cluny eifrig für die Sache Gregors VII. und der folgenden Päpste gegen die Kaiser Heinrich IV. u. V., wahrte aber dennoch Cluny gegenüber eine gewisse Selbständigkeit. Die stark hervortretende kirchenpolitische Rolle, welche dieser grosse deutsche Mönchsverein im Gregorianischen Kirchenstreit sowie während der weiterhin sich anschliessenden Investiturkämpfe gespielt hat, beruhte allerdings auch auf dem energischen Agitieren seiner Sendlinge und der hinreissenden Gewalt von deren Predigten. Aber auch dadurch hat Abt Wilhelm den Einfluss seiner Genossenschaft mächtig gestärkt, dass er, hierin einem Rate seines Freundes, des Cluniacensers Ulrich von Zell († 1093) folgend, jenes Institut der äusseren Brüder oder Laienbrüder bei den Klöstern seiner Congregation allgemein einbürgerte und ihm eine Art selbständiger Organisation erteilte.[1] Durch massenhaft herzuströmende Laien auch aus freigeborenen Kreisen und aus dem Adel wuchs die Schar dieser dienenden Brüder in den Hirschauer Klöstern dergestalt an, dass sie derjenigen der Mönche nahe kam. Man kleidete sie fortan auf jenes Ulrich Rat wesentlich so wie die eigentlichen Mönche ein, nur dass man sie statt der Sandalen hohe Stiefeln, statt der Tonsur kurz gestutztes Haar, und ausserdem das allgemeine Kennzeichen aller Laien, den Bart tragen liess. So trat denn in diesen „Bärtlingen" (Barbati, Laici, Conversi) ein halbmönchisches Element zu den Vollmönchen hinzu — jene die illiteraten, diese die theologisch geschulten und zum Chordienst befähigten Klosterinsassen bildend. Und wie in den Mönchs- so auch in den Frauenklöstern der Hirschauer Reform; den eigentlichen in strenger Klausur lebenden Nonnen (monachae, moniales) gesellten hier die minder streng abgeschlossenen Laienschwestern (Conversae) sich zur Seite. Sodass es in summa eine Vierzahl verschiedener Klosterleute in dieser Congregation gab, eine *religio quadrata*, ein asketisches Viergespann, mittels dessen die Gregorianischen Ideen ihren Triumphzug durch weite Gebiete der abendländisch-christlichen Welt zu halten vermochten.[2]

Aber alle diese Einrichtungen vermochten, trotz der strengen Klosterzucht eines Wilhelm und seiner zeitgenössischen Mitäbte, sowie trotz der Codifikation der Consuetudines Cluniacenses, welche jener Ulrich v. Zell (1082—1085) auf seine Bitte besorgte,[3] dem Verweltlichungsprozess nicht dauernd Einhalt zu gebieten, welcher das Ganze der nach cluniacensischen Grundsätzen reformierten Mönchsfamilie ergriff. Ihre Weltstellung war eine zu gewaltige geworden, Verweltlichung musste unausbleiblich nachfolgen. Und sie

[1] Vgl. Hauck, III, 860 ff. (bes. 868 f.); E. Hauviller, Ulrich v. Cluny, Münster 1896, S. 72 ff.

[2] Hauviller, S. 76. Giseke, Die Hirschauer während des Investiturstreits, Gotha 1883, S. 49 ff., bes. S. 55.

[3] In 3 Büchern — s. das Nähere bei Hauviller a. a. O., S. 67—69.

ist frühe genug erfolgt. Schon unter des grossen Hugo Oberleitung beginnen ihre Symptome hie und da hervorzutreten. Als unter seinem schwachen Nachfolger Pontius (1109—1122) der Investiturstreit zu Ende ging, schwand jede Nötigung zum Verharren in schroffer Oppositionsstellung zum Weltleben dahin. Die Reform von Cluny hatte abgewirtschaftet, ihr Salz war dumm geworden. Neue Wege läuternder Verjüngung und Stärkung des benedictinischen Cönobitismus mussten beschritten werden.

III. Das 12. **Jahrhundert** kam und mit ihm die Cisterzienser-Reform. Aus den bescheidenen Anfängen, welche der 1098 mit 20 Mönchen aus Molesme (Diöc. Langres) zur Stiftung des Mutterklosters Citeaux (Cisterzium, unweit Dijon) ausgezogene Abt Robert († 1100) sowie sein nächster Nachfolger Alberich († 1109) begründeten, wurde erst unter dem dritten Abte, dem Engländer Stephan Harding († 1134) die grossartige Genossenschaft hervorgebildet, welche das Cluniacensertum aus seiner meistbegünstigten Stellung bei den Päpsten verdrängte und die abendländische christliche Welt wie im Sturme eroberte. Die Eroberungsthätigkeit hat Stephans Zögling, der ihn um nahezu zwei Jahrzehnte überlebende Stifter von Clairvaux (1115) samt dessen ersten 65 Töchterabteien, zuerst eingeleitet. Das Gesetzgebungswerk, wodurch das erobernde Vordringen der neuen Genossenschaft bedingt und geregelt wurde, ist die eigne That des genialen Stephan als Urhebers der „Liebesurkunde" (Charta caritatis).

Diese Grundregel des cisterciensischen Mönchtums, päpstlich bestätigt durch Calixt II (23. Dec. 1119), bekennt sich nachdrücklich als der grossen von M. Cassino ausgegangenen Mönchsfamilie entstammt und in Treue zugethan. Aber zugleich richtet sie so manche eigentümliche Ordnungen auf, dass sie als Begründerin eines ganz neuen Kursus in der abendländisch-cönobitischen Entwicklung gelten darf. Sie verpflichtet im ersten ihrer fünf Kapitel die Ordensgenossen zum Festhalten an der Regula Benedicti in ihrer ursprünglichen Strenge, unter Betonung der genauen Gleichartigkeit, welche betreffs Tracht, Sitten und Gottesdienstordnung in



allen Klöstern herrschen müsse.[1] In den drei folgenden Kapiteln werden die Grundlinien der Ordensverfassung gezeichnet. Zuerst die auf die Verwaltung des Ganzen der Genossenschaft bezüglichen: der Abt von Cisterz soll, unter Beirat der vier Väteräbte (von La Ferté, Pontigny, Clairvaux und Morimond, der ältesten, zwischen 1113 und 1115 entstandenen Töchterklöster) die Oberaufsicht führen über alle Klöster, auch die künftig noch zu gründenden; zum Vollzug der jahraus jahrein zu haltenden Visitationen sämtlicher Klöster hat er die geeigneten Visitatoren zu ernennen (c. II). Sodann die Satzungen betreffend das jährlich zu Cisterz unter Vorsitz des Oberabts zu haltende Generalkapitel, samt dem aus diesem zu bildenden Verwaltungsausschuss oder Collegium der 25 Definitoren (c. III). Ferner die auf die Wahl des Hauptabts sowie der Äbte der Töchterklöster bezüglichen Bestimmungen (c. IV) und letztlich die Disziplinarordnung, betreffend Bestrafung der Mönche und eventuelle Absetzung der Äbte (c. V). — Ergänzendes und genauer Ausführendes, sowohl in Bezug auf diese äussere Ordensorganisation wie inbetreff der asketischen Lebenshaltung der Mönche, Nonnen und Konversen, hat man verschiedenen Urkunden zu entnehmen. So dem „Alten Buch der Bräuche des Cist.-O." (aus Steph. Hardings Zeit), den Statuten der älteren Generalkapitel, den Institutiones Cap. Gen. O. Cist. (in 15 Distinctionen) vom J. 1256.[2]

Hinsichtlich jener fundamental bedeutsamen neuen Lebensordnung, die das Cluniacensertum — dem Vorgang der Vallombrosaner oder Gualbertiner folgend — in Gestalt seiner Religio quadrata oder seines Anhangs von männlichen und weiblichen Konversen aufrichtete, hat sich der Orden von Cisterz ihm angeschlossen. Dagegen ist im übrigen sein Verhalten zu den Einrichtungen der Cluniacenser grösstenteils ein grundsätzlich abweichendes. Zum verweltlichten Clunia-

[1] Cap. 1: De uniformitate ordinis in moribus et cantu.

[2] S. Giseke, Gegens. der Clun. u. Cist., S. 40; vgl. Guignard, l. c. p. 87 ff. 407 ff., sowie die Statuta selecta capitulorum generalium O. Cist. bei Holst. II, 395—425; auch die Reg. conversorum O. Cist., ebd. 426—428.

censertum seiner Entstehungszeit nimmt Cisterz eine streng gegnerische Haltung ein, die im äusseren Habitus seiner Angehörigen gleicherweise wie in ihren Beschäftigungen und geistigen Bestrebungen charakteristisch zu Tage tritt. Der Kontrast ist frühzeitig in weiteren Kreisen bemerkt und mehrfach auch literarisch verarbeitet worden — vgl. die oben (S. 393) angeführten Schriften. Wir geben im Nachstehenden eine gedrängte Übersicht über die Hauptmomente des Gegensatzes, hauptsächlich in der Absicht, das charakteristische Neue der cisterciensischen Eigentümlichkeiten in seiner geschichtlichen Motivierung hervorzuheben.

| | Cluniacenser.[1] | Cistercienser. |
|---|---|---|
| 1. Ordenstracht. | Weiter, wallender Ärmelrock (froccus) mit Kapuze, auch Pelz im Winter, Hosen, Strümpfe und Schuhe etc. Überhaupt reichliche Bekleidung (duplex vestimentum).[2] | Einfache Kukulla von billigem Stoffe, mit ausdrückl. Verwerfung von Froccus, Pelz, bunten Kleidern und Lederschuhen. |
| | Grundfarbe: dunkel (daher „schwarze“ Mönche). | Farbe: hellgrau (daher „weisse Mönche“). |
| 2. Nachtlager u. Schlaf. | Bequeme und warme Betten, oft mit kostbaren Decken von scharlachrotem Gewebe. Auch entkleidetes Liegen im Bette (gg. R. Bened. 55). | Verbot luxuriöser, die Weichlichkeit befördernder Betten. Anbehalten der Kleider beim Schlafen. |
| | Verlängeruug der Zwischenzeit zwischen Matutin (die mit der Nokturne unmittelbar verbunden wird) und Prim, zur Ermöglichung eines längeren Schlafs in der 2. Hälfte der Nacht. | Verpönung des Morgenschlafs; zu der Stunde, da der HErr sich aus dem Grabe erhoben, dürfe der Mönch nicht schlafen [Bernh. v. Clairv., Ep. ad Rob. Cluniac.]. |

[1] Für die in dieser Rubrik zu bietende Übersicht über die Bräuche des späteren (verweltlichten) Cluniacensertums dient vielfach auch das Statutenwerk des Petrus Venerabilis (ob., S. 393) als Quelle. Die Verordnungen desselben bieten auf zahlreichen Punkten schon an sich eine nicht weniger scharfe Kritik der eingerissenen Entartungen als die bekannten Anklagen und Angriffe von cisterciens. Seite.

[2] Über die scharfe Kritik, welche der anticluniacens. Verf. der Schrift „De unitate ecclesiae conservanda“ (angebl. Walram, ca. 1160) an dem „Doppelgewand“ der Cluniacenser übt, s. Giseke, D. Hirschauer während d. Investiturstr., S. 56. Über die cluniacensische Symbolik, kraft welcher der froccus als ein Abbild der sechs Flügel der Cherubim gedeutet wurde, ebd. 26.



| | Cluniacenser. | Cistercienser. |
|---|---|---|
| 3. Speiseordnung. | Verstärkung der gewöhnlichen, aus zwei Schüsseln bestehenden Tagesmahlzeiten durch Zugabe einer dritten Schüssel, *Generale* genannt und wöchentlich zweimal aus Fisch bestehend. Ausserdem öftere Gewährung einer leichteren Ergänzung des Mahls in Gestalt der *Pictantia* (frz. pitance), bestehend aus Früchten oder Eiern und Käse. An gewissen hohen Festtagen: sowohl *Gen.* als *Pict.*, und obendrein feineres Brot als gewöhnlich![1] | Nur Eine warme Mahlzeit täglich, die aus den zwei Schüsseln der R. Bened. (c. 39) besteht; also Verwerfung des *Generale* als einer unbefugten Neuerung. Das Frühstück (*Mixtum* genannt) soll nur aus einem Viertelpfund Brot und einer drittel-Hemina Wein bestehen (Consuett. c. 73). — Die *Pictantia* ist im allgem. nur Schwachen zu reichen. Fische, Milchspeisen u. Käse sind gestattet,[2] jedoch in nicht zu reicher Auswahl und leckerer Zubereitung. |
| | | Brot: für die Mönche stets grob und schwarz; nur Gästen wird weisses Weizenbrot vorgesetzt.[3] |
| | Schmälzung der Gemüse mit Speckbrühe, ausser in der Fastenzeit und am Freitage (Stat. c. 10); von welcher letzt. Observanz aber vielfach abgegangen wurde. | Speckzuthat zu Gemüsen findet nicht statt. Verboten sind alle aus nicht einheimischen Kräutern bereitete Speisen, auch solche Gewürze wie Pfeffer, Kümmel etc.[4] |
| 4. Getränke. | Wein und Bier gestattet, jener im üblichen Masse der hemina (genannt *justitia*): dies selbst in der Fastenzeit, wo nur Eine Mahlzeit täglich stattfand. Zuweilen (z. B. | Weingenuss nur in dem von Reg. Bened. vorgeschrieb. bescheidenen Masse gestattet; völlige Enthaltung von demselben gern gesehen (Wegen des Mixtum s. oben). |

[1] Gis. l. c., 36 f. Auch ders., Üb. d. Gegensatz etc., S. 4 u. 19. Über die Pitanzen auch Uhlhorn II, 149. — Wegen der extravaganten Fischliebhaberei, welche frühzeitig einriss und die bald so weit ging, dass jene stumme Zeichensprache, die für die Zeiten des Schweigens verordnet war, Zeichen für 19 verschiedene Fischarten hatte, s. Gis., D. Hirschauer etc. S. 29 f.

[2] Gegen Vacandard (Vie de S. I. Bernard I, 42), welcher ein nur ausnahmsweises Gestattetsein von Fischen und Lacticinien für die Mönche v. Clairvaux behauptet, s. M. Deusch I, Th. LZ. 1896, S. 634, wo mit Recht Bernhards Sermo 30 in Cant. Cant. als Gegenbeweis hervorgehoben ist.

[3] Das aus Gerste, Hirse und Wicken bereitete Brot der Mönche v. Clairvaux in dessen erster Zeit unter Bernhard war so elend und ungeniessbar, dass ein fremder Mönch heimlich davon ein Stückchen mitnahm, um es anderwärts als ein Wunderbeispiel vom Äussersten, wozu ein Mensch es im Entbehren bringen könne, zu zeigen.

[4] Dieselbe Bestimmung der Constitutt. Capit. gen. anni 1134, welche diese Speisezuthaten untersagt, verbietet es auch, dass etwa den Äbten bessere Portionen als den übrigen Mönchen vorgesetzt werden.

| | Cluniacenser. | Cistercienser. |
|---|---|---|
| | bei d. Rückkehr des Abts od. Priors von einer Reise) erhielten die Mönche einen Extratrunk, *charitas* genannt und aus mit Honig gemischtem Wein bestehend. | Klösterlicher Einzelverkauf von Wein während des ganzen 12. Jhdts. streng verboten.[2] |
| | Allerlei Würzweine (*pigmenta, vina mellita*) überhaupt; sehr beliebt).[1] | Mehrfache Proteste gegen den cluniacensischen Honig- u. Würzwein (vgl. Nr. 3). |
| **5. Clausur und Keuschheitsaskese.** | Strenges Fernhalten jeder Berührung mit Weibern (besonders in Hirschau, wo den Mönchen das Küssen sogar der eignen Mutter untersagt war). | Strenger Ausschluss aller Beziehungen zu Frauen. Die Consuetudines nehmen auf dergleichen überhaupt ebenso wenig Bezug, wie Benedicts Regel (vgl. S. 363). Die besonderen Regeln für Cistercienserinnenkonvente bieten bes. in betreff des Verhältnisses der Klosterpriester zu den Nonnen scharfe Vorsichtsmassregeln und Strafbestimmungen.[3] |
| | Doch seit ca. 1100 Einreissen mancher Laxheiten, z. B. in Zwiefalten, wo ein Nonnenkloster in | Doch wird lokal für gewisse Zeiten des Jahres (z. B. zur Kirchweihzeit) ein beschränkter und |

[1] Vgl. Giseke, D. Hirschauer etc., S. 37. — Wegen der Würzweine s. bes. Stat. c. 11: Statutum est, ut ab omni mellis ac specierum confectione, quod vulgari nomine pigmentum vocatur, Coena Domini tantum excepta (qua die mel absque speciebus vino mixtum antiquitas permisit), omnes Cluniacensis Ordinis fratres abstineant. — Vgl. dazu P. Abälard Ep. VIII s. Reg. Sanctimonialium p. 171, sowie Bernard. Apol. ad Guilelm. abbat. p. 531.

[2] Erst nach dem J. 1200 beginnt der, vorher streng und untersagte Detailverkauf (Verkauf *ad tappam*) von Wein in den Cistercienserklöstern üblich zu werden (Winter, I, 115 f).

[3] Interessant sind die Beschränkungen, welchen eine für das südengl. Cistercienserinnenkloster Winteney (Hampshire) zurechtgemachte Nonnenregel — bestehend im wesentlichen aus dem Text der Reg. Bened., jedoch mit einigen Anpassungen an die Bedürfnisse eines Frauenkonvents (namentlich in cap. 62: De sacerdotibus monasterii) — den Verkehr der Nonne mit ihren Beichtvätern unterstellt. Gleich nach beendeter Messe sollen die Priester das Kloster verlassen (foras egrediantur), keinerlei Gespräche anknüpfen (. . . nulla sororum cum eisdem presbiteris eorumque ministris aliquam sermocinationem familiarem habeat), nur mit Genehmigung der Äbtissin eine etwa nötige Auskunft über dies oder jenes erteilen, und zwar öffentlich in der Kirche (in ecclesia, ut ab aliis videatur) etc. Siehe M. A. Schröer, Die Winteney-Version der Reg. Bened. lat. u. englisch (Halle 1888), S. 124.



| | Cluniacenser. | Cistercienser. |
|---|---|---|
| | nächster Nähe des Mönchsklosters gebaut und damit eine Annäherung an das Doppelklosterwesen versucht wird.[1] | überwachter Aufenthalt einzelner Frauen im Klosterbezirke gestattet.[2] |
| | Daher gesetzgeberisches Einschreiten Peters d. Ehrwürd. hiergegen: Stat. c. 47: Innerhalb zweier Meilen [leucae] vom Kloster darf kein Weib sich ansiedeln, *ut cum fomite iniquitatis omnis etiam eius suspicio tollatur.* Vgl. c. 48: kein weltlicher Diener [familiaris] darf ins Kloster aufgenommen werden, er sei denn Mönch oder Converse, etc.). | Bei Errichtung neuer Klöster wird nicht auf möglichste Entfernung von weiblichen Ansiedelungen, sondern auf abgelegene Lage überhaupt gesehen (Meidung der Ufer schiffbarer Flüsse; stille u. einsame Thäler bevorzugt etc.).[3] |
| **6. Gehorsamsübung.** | Ein Nachlassen der ursprünglich geltenden strengen Subordinationsgrundsätze bethätigt sich allmählich a) bei den Äbten in Gestalt ihres Strebens nach Exemtion von aller Aufsicht der Bischöfe; | Als dem Diöcesanbischof zum Gehorsam verpflichteter, auch durch das Generalkapitel Beschränkter, ja selbst durch dieses Absetzbarer, hat der Generalabt dem ganzen Orden und haben die einzelnen Äbte ihren Klosterbrüdern im Gehorsam voranzuleuchten. |
| | b) bei den Mönchen in ihrem Halten zahlreicher „Familiaren“ (famuli) od. weltlichen Diener. | Den einzelnen Äbten und Mönchen ist (bes. durch Kap. V der Charta caritatis) strenge Subordination unter Androhung entsprechender Strafen vorgeschrieben. |
| **7. Kultusübung.** | Zur Beförderung des Andachtslebens dient a) die Schweigsamkeit, gehandhabt unter Anwendung der Zeichensprache mit einer weit über die Forderungen der bened. Grundregel hinausgehenden Strenge. | Keine Verschärfung der Schweigenspflicht über das gewöhnl. bened. Mass hinaus. Keine Zeichensprache (vgl. bes. Consuett. c. 71. 74. 75). |

[1] Giseke, Gegensatz etc., S. 16.

[2] Sogar bis zur Dauer von 9 Tagen (Winter I, S. 25). Vgl. überhaupt noch L. Dolberg, Die Satzungen der Cistercienser wider das Betreten der Klöster und Kirchen durch Frauen, in den StMBCO. 1894, H. 1 u. 2; auch Winter III. 115 f.

[3] Winter I, 100. Hier darf auch an den bekannten Hexameter erinnert werden:

„Bernardus valles, montes Benedictus amabat“.

| | Cluniacenser. | Cistercienser. |
| --- | --- | --- |
| | b) Keine asket. Selbstgeisselungen. | Selbstgeisselungen zwar nicht in den Consuetudd. vorgeschrieben, aber schon von Bernhard empfohlen.[1] |
| | c) Viele geistliche Lektüre und fleissiges Sichversenken in stilles Gebet und Contemplation.[2] | Geistl. Lektüre und stilles Betrachten in der klösterlichen Tagesordnung zwar reichlich vorgesehen, jedoch nicht auf Kosten der Arbeitszeiten. |
| | d) Vermehrung der Gedenkfeste der Heiligen (samt den die Andacht zu diesen belebenden Reliquien), sowie namentlich der Feste ad honorem Matris Dei. | Eifrige Marienverehrung — doch nicht ohne ein gewisses Masshalten. Gegen die neue Festfeier „Mar. Empfängnis" der Lyoner Kanoniker (1139) erklärt sich der h. Bernhard.[3] |
| | e) Reicher Kirchenschmuck und sinnliche üppige Ausstattung der Gottesdienste. | Die Kirchgebäude zwar geräumig, aber einfach und ohne überflüssigen Schmuck. Der Gang der Gottesdienstfeiern in seinen einzelnen Akten streng geregelt, aber ohne die Tendenz zu ausschweifender Prachtentfaltung.[4] |
| **8. Arbeits u. Armutsaskese.** | Nicht Landbau uud harte Feldarbeit ist des Mönchs erste Pflicht, sonder beschauliches Andachtsleben („Was für ein Mönchtum ist das: die Erde zu graben, den Wald zu roden, Mist zu fahren!" etc., ruft ein cisterciensischer Polemiker aus).[5] | Die altbened. Forderung des steten und geduldigen Arbeitens auf Feld und Acker ist ernst zu nehmen! Mögen daher immerhin unsere Klöster grossen Gutswirtschaften ähnlich sehen! Wir schaffen damit nicht überhaupt Segen für die Menschheit, sondern wir befähigen uns auch zu reich- |

---

[1] Bernardi Serm. ad pastores in Synodo congreg. (p. 1762); Serm. III in Coena Dom. p. 149 C. — Über allfreitägliche Geisseldisziplinen in vielen Klöstern: Winter I, S. 25.

[2] Die Cluniacensergeschichte weiss Fälle übereifrigen Betriebs von dgl. zu berichten; so von Abt Theoger von St. Georgen, der einst in tiefste Andacht versunken, vor der verschlossenen Kapelle liegend Winterkälte und Schnee nicht empfand, sodass der Fuss der Suchenden über den Greis strauchelte, welcher vom Schnee ganz bedeckt war (Gis., Gegens. S. 11).

[3] S. d. Stelle (aus der Ep. 174 ad. Canonicos Lugdun.) u. a. bei Preuss, Die röm. Lehre v. der unbefl. Empfängnis (1865), S. 13 f.

[4] Nähere Belege für beides: die Einfachheit der Kirchgebäude und den Ausschluss äusserlich spielender Zuthaten zum Gottesdienst, z. B. weibisch weichlichen und gekünstelten Singens u. dgl., stellt Gis. (Gegens., S. 41, Nr. 33 u. 34) aus den Inst. Cap. Gen. zusammen.

[5] Giseke, Gegens. S. 29; Uhlhorn, ZKG. XIV, 367.



| Cluniacenser. | Cistercienser. |
| --- | --- |
| | licher Ausübung der Pflicht christlicher Gastfreundschaft gegen Wanderer, Pilger, Verirrte etc. (vgl. Consuett. c. 87 u. 88).[1] |
| Ein mässiges Privateigentum, bestehend in einer Mehrheit von Kleidungsstücken, Geräten, Büchern etc., darf der Mönch besitzen. | Der einzelne Cisterciensermönch — „eine Zusammensetzung von Bauer, Handwerker und Asket", — muss arm sein, so arm, dass Eigentum für ihn Diebstahl ist. Es ist für ihn ein Ruhm, wenn er nicht einmal eine Nadel besitzt![2] |
| Laienbrüder und Familiaren arbeiten für die Mönche, aber nicht mit denselben. Insbes. dem Familiaren kommt lediglich eine dienende Stellung zu (vgl. oben). | Eine wichtige Ergänzung und Hilfe für die Klöster, behufs Erfüllung ihrer Arbeitsaufgaben, ist ihre Laienbrüderschaft, bestehend aus Conversi und Familiares. — Beschäftigung mit geistlicher Arbeit od. Wissenschaft ist diesen Laienbrüdern nicht zu gestatten.[3] |

Die persönliche Armut der Klosterbrüder hat bei den Mönchen St. Bernhards ebensowenig wie im älteren Benedictinertum das Reichwerden der Klöster im ganzen zu verhindern vermocht. Und auch das Reichwerden wollen stellt sich bald genug ein — wenigstens bei einzelnen Klöstern oder Gruppen von Klöstern. Derselben Zeit des noch nicht gealterten Ordens, welche es erlebte, dass im westfälischen Cisterziensertum dem Inhaber nur Eines Obolus privaten Eigentums das Fluchwort Petri über den Magier Simon (Apg. 8, 20) noch

---

[1] L. Dolberg, Die Liebesthätigkeit der Cistercienser im Beherbergen von Gästen und Spenden von Almosen, St. MBCO. 1895. H. 2. Uhlhorn, Liebesth. im MA., S. 80 f. — woselbst übrigens für gastfreies Verhalten auch der Cluniacenser reiche Belege beigebracht sind (S. 74 ff.).

[2] Winter, I 19, 97 f., Giseke, Gegensatz etc. S. 27—29. — Über die einst von Kaiser Otto IV. in Walkenried angestellte Nadelprobe zum Erweise äusserster Besitzlosigkeit der cisterz. Äbte — erst der dritte der von ihm um eine Nadel Gebetenen vermag ihm mit einer solchen auszuhelfen — s. Winter, I, 164.

[3] Winter I, 101. 103. Vgl. Uhlhorn a. a. O., S. 98. Auch denselben in dem Aufsatz: „D. Einfluss der wirtschaftlichen Verhältnisse auf die Entwickelung des Mönchtums im MA., ZKG. XIV, S. 370 ff.

ins Grab nachgerufen wurde,[1] gehört Walter Mapes in Oxford an mit seiner Klage über die judenmässigen Wucherkünste, wodurch cisterciensische Klöster seines Landes die adligen Grundbesitzer ihrer Nachbarschaft förmlich auszuschlachten suchten![2] Mochte derartiges vorkommen oder nicht — das Anwachsen der Reichtümer des Ordens in Gestalt von kleineren und grösseren Landankäufen, sowie durch Schenkungen von Prädien, Grangien (d. i. liegenden Gütern mit Kapellen darauf) u. dgl. war ein ununterbrochenes. Kraft der ihnen eignen Rührigkeit und Betriebsamkeit wissen die Mönche dieses Ordens überall auch industrielle Unternehmungen mit der Erweiterung des Grundbesitzes zu verbinden, durch Anlage von Salinen, Verarbeitung von Wolle, Leder, selbst von Eisen u. s. f. Die Meisterschaft im Colonisieren, wegen deren man das Bernhardische Mönchtum vor allen übrigen Orden gerühmt hat und noch rühmt,[3] sie blieb nicht unbelohnt. Aber sie brachte zugleich mit der Fülle irdischen Lohnes auch die Mannigfaltigkeit jener Versuchungen und verweltlichenden Einflüsse über den Orden herein, dem derselbe gleich den Benedictinerreformen älteren Datums schliesslich erlag und kraft dessen eins seiner Generalkapitel gegen Ende des Mittelalters Klage führen musste über „das Labyrinth des Verderbens,“ in das er geraten sei.[4]

Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, die äussere Geschichte von Cisterz mit seinen Töchter- und Enkelklöstern sowie mit den geistlichen Ritterorden Frankreichs und Spaniens (Tempelherren, Calatrava- u. Alcantara-Ritter etc.) als deren nahen Seitenverwandten hier abzuhandeln. So verlockend

---

[1] So geschehen zu Hardenhausen bei Paderborn, wo Abt Nikolaus seinem eignen verstorbenen Bruder die bei ihm gefundene kleine Münze ins Grab nachwirft mit dem Rufe: „dass du verdammet werdest mit deinem Gelde!“ (Cäsarius Heisterb. Homil. X. in Dom. Sexag.). Wegen der älteren Vorbilder hiefür (Makarius, Pambos, Isidoros etc.) siehe Hieron. Ep. 22 ad Eustoch. c. 33. und Ep. 125 ad Rustic. c. 10; auch Greg. M. Dial. IV, 55.

[2] Winter I, 177 f.

[3] Ausser Uhlhorn a. a. O. vgl. hier auch E. Michael, S. I., Die Kirche und das koloniale Deutschland des Mittelalters (Z. f. kath. Th. 1896, III, 405 ff.).

[4] Gen. Capit. a. 1473, s. Winter III, 136. Vgl. überhaupt das. S. 55 ff.



es sein mag, den demütigen und doch stolzen Kulturpionieren auf ihren Siegeszügen durch den europäischen Norden und Nordosten zu folgen — wir haben unser Augenmerk jetzt einer Gruppe von Erscheinungen zuzuwenden, deren mit den Anfängen des Cisterciensertums gleichzeitige Entwicklung die von diesem festgehaltene benedictinische Grundlage bald in der einen bald in der andern Richtung verlässt, um neue Typen des genossenschaftlichen Askesebetriebs ins Leben zu rufen.

## § 4. Abwandlungen des benedictinischen Mönchstypus durch Hereinnahme nicht-benedictinischer Elemente. Karthäuser, Fontebraldiner, Gilbertiner etc.

Statuta Ordinis Carthusiensis edita a B. Guigone (Holst. II, 312—342). Vgl. D. C. le Couteulx, Annales ordinis Carthus. ab a. 1084 ad an. 1429 (neue Ausg. 1885, VIII t.). F. A. Lefebvre, Saint Bruno et l'ordre des Chartreux, 2 vols. Paris 1883. A. Pascal, Le désert de la Grande Chartreuse, ou Hist. des Chartreux, Grenoble 1892. Heimbucher Ordensgesch. I, 251—263 (woselbst mehr Lit.).

Baldrici episc. Vita Roberti d'Arbrissel, in Acta SS. t. III Febr. 593 ff. — Chronique de Fontévrand, Par. 1585. H. Niquet, Hist. de l'ordre de Fontévrand etc., 2e. édit. Par. 1642. Helyot, Ordres mon. VI, 82 ff. Heimbucher I, 214—217.

Regulae b. Guilberti Sempringensis et successorum eius (Holst. II, 467—536). — Monasticon Anglicanum t. II (Vita Guilberti, in Acta SS. t. I Febr., p. 570–572. Helyot, II, 188 ff.

Eine zwar nicht durch die Zahl oder Stärke ihrer Klöster, aber durch die ungewöhnliche Härte ihrer Kasteiungsbräuche zu Ruhm gelangte Variation des Benedictinertums begründete schon etwas vor dem Ursprung der Cistercienserreform Bruno v. Köln, der Stifter des Ordens von Chartreux. Begeisterte Energie in Geltendmachung der Grundforderungen klösterlicher Asketik findet auch hier ihren Ausdruck, aber der starke Trieb in die Weite fehlt, propagandistischen Eifer hat dieser Orden nie bethätigt. Er heisst seine Mönche zwar tüchtig Hand anlegen zu demütiger und ausdauernder Arbeit, aber er versagt ihnen das Mass

von körperlicher Erquickung und Stärkung, das die Regel von Cisterz willig gewährt. Die Arbeit der Karthäuser muss, nach der Urgestalt ihrer Regel und Sitte, unter harten Entbehrungen geschehen; beides, das beständige schonungslose Kasteien des Leibes und das Arbeiten, muss Hand in Hand gehen. Das Leben des Karthäusers ist ein stetes Büsserleben, nach Vorbildern geregelt, die der Stifter weniger der benedictinischen Überlieferung als den Einsiedler-Idealen des älteren christlichen Orients entnahm.

Bruno's eigne Bekehrungsgeschichte erklärt zum Teil die schroffe Härte der Satzungen, womit er sich selbst und seine Gefährten belastete. Als Sohn eines wohlhabenden Kölner Patrizierhauses (aus dem Geschlecht derer „von der harden Faust“ De duro pugno) um 1050 geboren brachte er es zu hohen Ehren und Würden, zuerst als Kanonikus an St. Kunibert in Köln, dann als Domscholaster zu Reims, wo ein weiter Kreis begeisterter theologischer Schüler ihn umgab. Langwierige Streitigkeiten mit dem simonistischen Bischof Manasse von Reims, dessen unlauteres Treiben von ihm vergeblich bekämpft wurde, scheinen ihn mit Ekel an den verderbten Zuständen des Kirchenwesens seiner Zeit und Umgebung erfüllt zu haben. Doch fällt sein gänzlicher Bruch mit dem Weltleben erst einige Jahre nach dem Sturz (1080) jenes Hierarchen; es werden daher noch andre Erlebnisse dazu mitgewirkt haben[1] ihn zum Aufgeben seiner kirchlichen Laufbahn und zur Flucht in die Einöde zu treiben. Auch geschah sein Übergang zum Einsiedlerleben nicht mit einem Male, sondern stufenweise. Erst nach längerem Verweilen in der Einöde Saisse-Fontaines bei Langres meldet er sich mit seinen sechs Gefährten (vier Klerikern und zwei Laienbrüdern) bei seinem ehemaligen Schüler, Bischof Hugo v. Grenoble, mit der Bitte um Anweisung eines möglichst abgelegenen Platzes in seiner Diöcese zur Anlage einer Ein-

[1] Allerdings wohl nicht das, erst in später legendarischer Überlieferung auftauchende schauderhafte Begebnis von jenem Pariser Doktor der Theologie, der als Leiche beim Totenamt sich dreimal aufgerichtet und als „justo Dei judicio“ verdammt bezeichnet hätte (vgl. darüber näheres z. B. bei A Vogel, Art. „Karthäusser“ in PRE², VII).



siedelei.[1] So entstand einige Stunden nördlich von jener Bischofsstadt, in dem hochgelegenen Felsenthal la Chartreuse (Cartusia), das Mutterkloster des neuen Ordens. Nur drei dürftig gezimmerte niedrige Hüttchen, je eins für zwei (bzw. drei) darin zusammenwohnende Brüder bestimmt, bildeten abgesehen von dem gemeinsamen Kirchlein, diese Ur-Karthause. Bald jedoch wird diese an die Pachomiusregel erinnernde Einrichtung mit einer vollständigen Isolierung der Mönche vertauscht.

Das Kelliotenleben der Altväter wird wieder aufgenommen. Jeder Bruder soll seine Zelle allein bewohnen; nur zwei tägliche Horengottesdienste — eine mitternächtliche Matutin (von etwa zweistündiger Dauer) und eine Vesper bei herannahender Nacht — führen die sonst getrennt in ihren Klausen Arbeitenden und Betenden im Gotteshause zusammen. An Sonn- und Festtagen vereinigt sie ausserdem eine Hauptgottesdienstfeier und gemeinsame Mahlzeit im Refektorium; auch findet an diesen Tagen die Austeilung der Lebensmittelrationen für die ganze Woche statt. — Was in den Zellen oder Klausen enthalten sein dürfe, wird durch die Ordensstatuten mit peinlicher Genauigkeit festgesetzt, bis herab zu den Federn und Bleistiften, dem Tintenfass, Bimsstein, Lineal, Schabeisen, u. s. w. Fürs Abkochen zur täglichen (einmaligen) Mahlzeit ist jedem ein Kochtopf gestattet (Stat. c. 28).

Wie das Schlafen auf harten Strohsäcken unter dünner Decke stattfindet, so ist die Bekleidung der Karthäusermönche eine einfache, aus rauhem Untergewand (bei den ersten Mitgliedern einem härenen Busshemd oder Cilicium) bestehend mit weissem Oberrock, übrigens ohne Entschuhung. — Weibern untersagte schon Bruno in der ersten Stiftungsurkunde irgendwelches Betreten des Grundes und Bodens seiner Karthause (vgl. Guigo, Consuett. c. 21). Die wenigen Karthäuserinnenklöster, welche seit 1145 hie und da entstanden, blieben von den Mannesklöstern überall fern abgelegen (Lefebvre I, 352).

Des Karthäusers Kost ist kärglicher und geringer als die aller übrigen Orden benedictinischen Ursprungs. Nur eine Mahlzeit täglich; nur grobes Brot und ungeschmälztes Gemüse mit etwas Salz! An Sonn- und Festtagen auch etwas Fisch, Eier und Käse — am Freitage aber, wie überhaupt an allen Festtagen, blos Wasser und Brot! Auch die Gäste des Klosters, ja sogar sogar die Kranken erhalten kein Fleisch; die strikte

[1] Nach der gewöhnlichen (auch von Lefebvre I, 67 befolgten) Annahme geschah dies 1084; vgl. das alte Verslein (angeblich aus Ermold. Nigellus):

„Anno milleno centeno, tolle bis octo,
Sub Brunone coepit Carthusius ordo“.

Die Herabrückung des Gründungsdatums um ca. 2 Jahre (Vogel, l. c.) scheint übrigens manches für sich zu haben.

Handhabung dieses absoluten Fleischverbots betrachtet der Karthäuser als zu den Geheimnissen gehörig, worauf die stete Reinheit und der Ruhm seines Ordens vor allen beruhe.[1] — Im Punkt der Getränke ist die Regel nicht minder streng. Der Wein ist nicht verboten, aber er muss so verdünnt sein, dass er sich von Wasser kaum unterscheidet (s. die Belege aus Guibert v. Nog. u. Petr. Venerab. bei Lefebvre I, 82. 84).

Zu den Beförderungsmitteln des Andachtslebens gehört bei den Karthäusern vor allem das Schweigen, dessen strenger Einhaltung durch das Wohnen aller in Einzelzellen auf wirksame Weise Vorschub geleistet wird. — In den Anleitungen zur Beschauung und zum Herzensgebet spielt das Gedenken an den Tod eine wichtige Rolle. Für jeden verstorbenen Bruder wird eine dreissigtägige Seelenmessenfeier (s. g. tricenarium) gehalten, deren letzter Tag als Freudentag (ohne Fasten) zu begehen ist, ausser wenn er in die Trauerzeit wegen des Ablebens eines geistlichen Vorgesetzten fällt (Stat. c. 13. 14). — Geisseldisziplinen finden die ganze Adventszeit und Quinquagesima hindurch einmal wöchentlich statt; jeder einzelne hat an denselben teilzunehmen (Stat. c. 65). Eine Vermehrung derartiger Disziplinen, oder Vornahme sonstiger ausserordentlicher Abstinenzen, Vigilien etc. (Stat. c. 35) ist nur mit besonderer Genehmigung des Priors gestattet.

In der Arbeitspraxis des Ordens tritt der Ackerbaubetrieb mehr zurück; Viehzucht, behufs Gewinnung des Nötigen an Milch und Käse, erscheint entschieden begünstigt. Die Zahl der zu haltenden Stücke Vieh (Kühe, Ziegen, Schafe) ist für jede Karthause bestimmt festgesetzt. — Jeder Erwerb von Grundbesitz ausserhalb der Grenzen des Karthausegebiets ist streng untersagt; desgleichen auch Gelderwerb durch vieles Seelenmessenlesen — wodurch man sich „auf Kosten der Toten mäste!" (Stat. c. 41). — Literarische Beschäftigung schon seit Guigos Zeit wenigstens fakultativ vorgesehen; vgl. das oben übers Inventar der einzelnen Zellen bemerkte. Als Vergütung für Abschriften von Büchern, Urkunden u. dgl. soll der Karthäuser nur Pergament, nicht etwa Geld annehmen (Stat. c. 28; Lefebvre I, 454 f.). Dass die Büchersammlung in der Ur-Karthause im Verhältnis zur sonstigen Ärmlichkeit dieses Klosters eine grosse und reiche sei, bezeugen schon jüngere Zeitgenossen Brunos (Guib. v. Nog. Vit. I, 10).

Der unter dem unmittelbaren Einflusse des Stifters († 1101) noch ein hyperasketisch finsteres Gesicht zeigende

[1] Als einer der Avignonenser Päpste damit umging, die übergrosse Strenge des Ordens auf diesem Punkte dadurch, dass er ihn zur Gewährung von Fleischspeisen für seine Kranken nötigte, zwangsweise zu mildern, soll eine Deputation von 27 greisen Karthäusern — der jüngste 88 Jahre, der älteste 95 J. alt — vor ihm in Avignon erschienen sein und es erlangt haben, dass er von jener Forderung, als einer für den Orden verderblichen, Abstand nahm (Lefebvre I, 203).



Orden erfuhr schon durch den ersten Ordensgesetzgeber Guigo († 1137) eine teilweise Hinüberleitung zu minder schroffer, den Anforderungen der Zeit besser sich anpassender und der benedictinischen Tradition auf manchen Punkten mehr angenäherter Gestalt. Später lässt seine Entwicklung manche liebenswürdigere Züge hervortreten, teils auf dem Gebiet theologisch-wissenschaftlicher und -praktischer Leistungen (Dionysius Rickel; Jakob v. Jüterbogk; Surius), teils auf demjenigen ähnlicher erfolgreicher Kulturbestrebungen wie die cisterciensischen. Sogar der verschönernden Einwirkung künstlerischen Bildens und Schaffens auf seine Wohnsitze hat der zu solider Grösse und Wohlhabenheit herangewachsene Orden im 16. Jhdt. keine Hemmnis entgegengestellt, wie vor allen die herrliche Certosa bei Pavia dies zeigt, — ein stolzer Prachtbau, in welchem allerdings, wie in allen neueren Karthausen, die ursprünglichen Einzelzellen zu architektonisch verbundenen kleinen Gemächern geworden sind. — Der im wesentlichen streng und treu bei ihren Satzungen beharrenden Genossenschaft ist die Demütigung eines Hindurchgehens durch vorübergehende Sittenverderbnis und dadurch vernotwendigte Reformen stets erspart geblieben. Cartusia nunquam reformata, quia nunquam deformata! Die wenigen Reformen, welche beim Beginn der neueren Zeit durch das Generalkapitel von 1519 verfügt wurden,[1] erscheinen verglichen mit den viel schärfer einschneidenden Massregeln ähnlicher Art bei anderen gleichzeitigen Orden von geringfügiger Bedeutung.

Statt des Kellioten- oder Anachoretenlebens Ägyptens, worauf Bruno zurückgriff, sollte — nach dem Plan zweier andrer Mönchsreformer derselben Zeit — vielmehr das Institut der Doppelklöster nach spanischem und altbritischem Typus der verfallenden Klosterzucht neue Stärkung zuführen.

Robert von Arbrissel (jetzt Arbresec, Diöc. Rennes), der Gründer des Ordens von Fontévraud (Fons Ebraldi,

[1] Z. B. ein Beschluss, gerichtet gegen das mehrfach üblich gewordene Einkehren der Mönche in Wirtshäuser behufs Einnahme einer Erfrischung bei dem (wöchentlich einmal stattfindenden) Spaziergang oder spatiamentum (Lef. I, 269).

unweit Saumur im nordöstl. Poitou) lebte, nachdem er im Wirken als Generalvikar des Bischofs v. Rennes und dann als theologischer Magister zu Angers keine dauernde Befriedigung gefunden hatte, längere Zeit im Walde bei Craon einsiedlerisch unter den härtesten Kasteiungen. Er soll, da die gewöhnlichen Cilicia aus Ziegenhaaren ihm nicht rauh genug waren, eine borstige Schweinshaut als einziges Gewand auf blossem Leibe getragen, auf nacktem Boden geschlafen und nur Kräuter und Wurzeln als Nahrung zu sich genommen haben. Dem gewaltigen Bussprediger, der auch zahlreiche Krieger zur Teilnahme am ersten Kreuzzuge entflammte (1095), folgten vom Geist der Busse ergriffene Männer und Frauen in grossen Scharen, seine Anleitung zu einem Leben der Entsagung und der Liebeswerke begehrend. Die erste, nach Augustiner-Chorherrenregel eingerichtete Stiftung zu La Roc (1094) hatte nur Mannspersonen aufgenommen. Es strömten aber, gleichzeitig mit weiteren Aspiranten für den Mönchsstand, so zahlreiche Weiber und Jungfrauen herzu, dass eine neue Einrichtung getroffen werden musste. Das während der Jahre 1099—1109 am Ebraldsbrunnen gegründete erste Doppelkloster bestand zunächst aus einer grösseren Hauptabteilung für Witwen und Jungfrauen, Magnum monasterium (Grand moutier) genannt und ausser 300 eigentlichen Nonnen eine Anzahl Krankenpflegerinnen zur Bedienung der etwa 120 Kranken des Infirmariums, sowie eine Schar von Büsserinnen in einem Magdalenen-Asyl in sich begreifend. Dazu kam ferner, durch einen tiefen Graben vom Hauptkloster getrennt, ein nach dem Apostel Johannes benanntes Mannskloster mit etwa 200 Insassen, die der Äbtissin jener weiblichen Abteilung untergeordnet waren, wie einst die northumbrischen Mönche von Whitby, Coldingham etc. den dortigen Vorsteherinnen (S. 383). Herlande von Champagne wurde die erste Superiorin dieses Doppelkonvents, das das Verhältnis zwischen Maria und Johannes (Joh. 19, 25 f.) abbilden sollte. Unter ihrer Nachfolgerin Petronilla von Chemille erhielt die auf benedictinischer Grundlage entworfene Regel ihren Abschluss (1115). Der Stifter rief noch einige Anstalten nach demselben Muster ins Leben; schon



einige Zeit nach seinem Tode (1117) zählte der Orden gegen 60 Klöster, meist in Westfrankreich gelegen — von wo er übrigens auch nach Spanien und nach England Kolonien entsendet hat. — Die beträchtliche Härte der Satzungen, ursprünglich nach karthäusischem Vorbild sogar das Fleischverbot für Kranke in sich schliessend, hat es nicht zu hindern vermocht, dass das Gefährliche des Doppelklostersystems auch in diesem Orden in verhängnisvollen Wirkungen hervortrat. Schon Robert musste, wegen hie und da bekannt gewordener Excesse, zu verschärfenden Klausurmassregeln greifen; auch erhoben schon angesehene Zeitgenossen von ihm wie Erzbischof Marbod v. Rennes und Abt Gottfried v. Vendome gegen das System (mit seinem „novum et inauditum, sed infructuosum martyrii genus") ihre missbilligenden Stimmen. Die spätere Geschichte des Ordens ist eine Geschichte unerquicklicher innerer Zwistigkeiten (oft genug auch zwischen den weiblichen Superiorinnen und den ihnen untergebenen Vorstehern der Mannesklöster) und häufiger Reformversuche, ohne langen Bestand auch nur Einer der vorgenommenen Verbesserungen. Die französische Revolution hat den letzten Überresten der einst blühenden und reichen Kongregation ein Ende gemacht.

Ganz nur auf England beschränkt blieb ein andres der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts entstammendes asketisches Gemeinwesen mit Doppelklosterverfassung, dessen wir hier in Kürze nur gedenken, um auf das Absonderliche, jeder Parallele in der übrigen Mönchsgeschichte Entbehrende seiner Einrichtungen hinzuweisen. Gilbert von Sempringham (Diöc. Lincoln), ein frommer Edelmann, der das seltene Alter von 106 Jahren erreicht haben soll († 1189), stiftete auf seinem väterlichen Erbgut 1135 eine Genossenschaft, deren Regel ein Gemisch aus benedictinischen, augustinischen und karthäusischen (oder vielleicht auf ältere Anachoretenvorbilder zurückgehenden) Elementen darstellt. Nonnen mit Benedictinersatzungen, jedoch teilweise zu völliger Inclusion verpflichtet; ferner Augustiner-Chorherren und drittens Laienbrüder nach cisterciensischem Zuschnitt, bilden die dreierlei Insassen der gilbertinischen Konvente. Da ihre weibliche

Bewohnerschaft in zwei Klassen zerfällt: jene der strengsten Einschliessung unterworfenen Zellschwestern (oder Voll-Nonnen) sowie die für sie arbeitenden Laienschwestern (laicae sorores), stellt das Ganze eine Art Religio quadrata dar, die jedoch von der cluniacensischen (S. 405) in mehreren Stücken abweicht, vor allem darin, dass hier der Äbtissin des Frauenklosters, gleichwie in Fontévraud, die Oberleitung des Ganzen zufällt. — Das auf seltsam ausgedachter asketischer Basis ruhende Gemeinwesen — dessen erste 9 Klöster durch Gilbert selbst ins Leben gerufen wurden, worauf dann noch eine Anzahl weiterer hinzutrat — hat nur bis zum Schlusse des Mittelalters bestanden. Die Keuschheit des weiblichen Teils seiner Mitglieder zog bereits der Archicantor Nigel zu Canterbury (um 1190) in seinem satirischen Gedichte *Speculum stultorum* in Zweifel.[1] Es erlag zu Anfang der Reformationsepoche dem Klostersturm Heinrichs VIII.

### § 5. Augustinisch geregelte Kleriker (Canonici, Chorherren), von Chrodegang bis Norbert.

Chrodegangi Regula canonicorum, b. Mansi, Concill. Coll. XIV, 313 ff. (in erweiterter Gestalt ib. 332 ff.; vgl. Holst. II, 93 ff.). W. Schmitz Chrodegangi episc. reg. can., aus dem Leidener Cod. Vossian. lat. 94, Hannover 1889. — D. Leben Chrodegangs in den Gest. episcc. Mettensium (MG. Scr. II, 268 f.). Vgl. Smith, Chr. Monasticism, p. 307—325; Hauck, KG. Deutschlands II, 62—65.

Statuta Conc. Aquisgran. an. 817 de institutione canonicorum, b. Mansi XIV, 147 f. Vgl. Hefele², IV, 18 f.; Hauck II, 538 ff.; Mönchemeier, Amalar v. Metz, Münster 1893 S. 17 f.

Über die iroschott. Culdeer (ir. Ceile De) s. bes. Reeves, On the Céli-dé, called Culdees, 1860; Skene, Celt. Scotl. II, 226 ff. 252 ff.; Bellesheim, Kath. K. in Irland I, 216 ff.

Statuta canon. ordinis Praemonstrat., Paris 1630. Ed. II, variis capitulorum decretis illustrata c. notis et commentt. a C. Saulnier,

---

[1] Vgl. die bei Alteserr. Ascet. p. 342 angef. Verse:
Horum sunt quaedam steriles, quaedam parientes,
Virgineoque tamen nomine cuncta tegunt.
Quae pastoralis baculi donatur honore,
Illa quidem melius fertiliusque parit.
Vix etiam quaevis sterilis reperitur in illis,
Donec eis aetas talia posse neget.



1725 (vgl. Holst. V, 191—330). — Vita S. Norberti Magdeburg. archiepiscopi, in MG. Scr. XII, 663 f. (deutsch durch G. Hertel, 1881). — J. le Paige, Bibliotheca Praemonstr. ordinis etc., 2. voll. Par. 1633. — F. Winter, Die Prämonstratenser des 12. Jhdts. und ihre Bedeutung f. das nordöstl. Deutschland 1865. Im allgem. d. Lit. über Chrodegang u. Norbert bei Potthast, Wegw.² II, 1243. 1494. Sebast. Brunner, Ein Chorherrenbuch (Würzburg 1883). Heimbucher, Kath. Ordensgesch. I. 386—427.

Neben der benedictinischen Mönchsfamilie spielt in der frühmittelalterlichen Klosterasketik die wichtigste Rolle das nach Augustinus benannte, aber nur bedingterweise auf ihn als Stifter oder Regelschreiber zurückführbare Institut der regulierten Chorherren (oben, S. 354). Klösterlicher Zucht unterstellt und auf die alten Mönchsideale als ihre Vorbilder hingewiesen sind auch diese Dom- oder Kathedralgeistlichen; doch bedingt ihre Stellung innerhalb der kirchlichen Hierarchie samt dem Eigenartigen ihrer pastoralen Funktionen mancherlei Abweichungen der für sie massgebenden Überlieferungen und Gewohnheiten von denjenigen der eigentlichen Mönche oder Klosterbrüder. Sie bilden ein Zwischenglied zwischen Klostergeistlichkeit und Weltgeistlichkeit, das in der Mehrzahl seiner Vertreter der Sitte und Haltung dieser letzteren näher steht als dem eigentlichen Mönchtum. Sofern und soweit ihre Kollegien zu einem höheren Grade mönchischer Strenge fortgebildet wurden — was in der Hauptsache immer nur lokal und vorübergehend gelang — war es, wenigstens innerhalb der hier von uns behandelten Periode, der Einfluss benedictinischen Klosterwesens, auf den die betr. veränderte Haltung sich zurückführte.

Auch Bischof Chrodegang von Metz († 766), der Urheber der ersten zu grösserem Ansehen und Einfluss gelangten Kanonikerregel, hat im Grunde nichts gethan, als die Satzungen des h. Benedict dem geistlichen Bedürfnisse seines Domklerus einigermassen anzupassen. Aber das ganze schwere Joch dieser Satzungen hat er ihm nicht auferlegt. In Bezug auf Ausschluss aller Laien vom Klosterbesuch, gemeinsames Schlafen im Schlafsaal und Speisen im Refectorium pünktliches Einhalten des täglichen Horendienstes, Schweigen und Vorlesung bei der Mahlzeit, Verpflichtung zu Handarbeit

(teils gemeinschaftlicher, teils privater etc.) lauten seine Vorschriften vielfach ähnlich wie die betr. Bestimmungen der Benedictusregel. Dagegen treten mehr oder weniger bedeutsame Abweichungen von derselben zu Tage auf folgenden Punkten:

1. In Bezug auf die Form der Gehorsams- und Demutsübung. Ein Kapitel *de humilitate*, das sich wie ein Auszug aus dem so betitelten Kap. 7. der Reg. Ben. liest, jedoch die Aufzählung der 12 Demutsgrade weglässt, steht als allgemeine Direktive an der Spitze der 34 Abschnitte. Aber sofort im zweiten Kap. wird die besondere Art des Subordinationsverhältnisses betont, wie sie für Kanoniker gilt; diese sollen im Verkehr mit ihrer Umgebung die kirchliche Würde dessen, den sie anreden oder dem sie begegnen, nicht vergessen. Zu sorgfältiger Respectierung der verschiedenen Rangstufen mahnen auch die später folgenden Bestimmungen betreffend die Tischordnung bei den Mahlzeiten im Refectorium. Für den Bischof, die Priester, die Diakonen etc. sind besondere Tische zu stellen; dem Priester sind drei Becher Wein gestattet, dem niederen Kleriker nur zwei, u. s. f. (c. 21. 23).

2. In Bezug auf die Kost bleiben Chrodegangs Satzungen an Strenge hinter der R. B. weit zurück. Fleisch ist im allgemeinen gestattet; nur Mittwochs, Freitags und während der übrigen Fastenzeiten tritt Beschränkung auf Fischkost u. dgl. ein. Reduktion der für gewöhnlich vorgesehenen zwei täglichen Mahlzeiten auf Eine findet nur während der 40tägigen Fastenperiode vor Ostern statt, und zwar auch hier mit Ausnahme der Sonntage (c. 20. 22).

3. Auch die Clausurvorschriften sind minder streng. Allerdings wird Frauen und Laien das Betreten des Klosters streng untersagt (c. 3); aber den Kanonikern selbst ist öfteres Ausgehen (ihres seelsorgerlichen Berufswirkens halber) gestattet, nur müssen sie pünktlich des Abends beim Completorium wieder da sein (c. 4).

4. Ähnlich betreffs der Armutspflicht. Zwar seine unbewegliche Habe ist der Chorherr beim Eintritt ins Kanonikat der Kirche zu schenken verpflichtet, aber bewegliches Eigentum darf er, zumal als Mittel zum Almosengeben an Arme etc., behalten. Auch ist ihm zu behalten gestattet, was er an Gebühren (eleemosynae) für gehaltene Beichten oder gelesene Messen einnimmt (c. 31. 32).

Vergleicht man diese Bestimmungen mit den entsprechenden der R. B., so erhellt sofort ihre viel grössere Milde. Noch weiter gehenden Relaxationen, neben vielerlei Zusätzen zum Chrodegangschen Kanon, begegnet man in der Aachener Kanonikerregel von 817, einer im Auftrage Lud. d. Frommen vom Metzer Diakon Amalarius ausgearbeiteten Compilation



von 145 Kapiteln, welche — im Gefolge der Klösterreform des Anianensers — den Kanonikaten des fränkischen Reichs als Gesetz vorgeschrieben wurde.[1] Nach ihren Kapiteln 115 u. 120 erscheint die Verpflichtung zum Preisgeben alles Grundbesitzes nur als fakultativ; die Kanoniker können auf ihr ganzes Privateigentum verzichten, müssen es aber nicht. Sie dürfen innerhalb des Klosters besondere Wohnungen haben. Eine bestimmte Kleidung ist ihnen nicht vorgeschrieben, doch sollen sie sich nicht allzu schlecht kleiden, was bei ihrem Stande ja heuchlerisch sein würde. Kukullen zu tragen, gleich den Mönchen, wird ihnen untersagt (c. 124. 125). Dass der Chorherrenstand überhaupt ein anderer, und zwar ein minder vollkommener sei als der Mönchsstand, wird nachdrücklich hervorgehoben (c. 114). — Einen ähnlichen Charakter zeigt die Aachener Kanonissenregel von 817. Auch sie lässt Raum für mancherlei Sonderneigungen, macht der Schwäche des Fleisches manche Zugeständnisse und lässt den Unterschied zwischen Jungfrauen, die nur eben kanonisch leben, und eigentlichen Nonnen (Benedictinerinnen) deutlich hervortreten (Hauck II, 540).

Die meisten Verordnungen für Kanonikäte aus den nächstfolgenden Jahrhunderten gehen in dem, was sie vorschreiben, über das Mass von Strenge, wie es diese Regel Amalars anwendet, nicht hinaus. Gehen sie weiter, so greifen sie bis auf Chrodegang zurück; bis zu Verboten jedweden Privateigentums für die Kanoniker schreiten sie nicht fort. — Auf dieser zwischen Mönchsleben und Weltklerikerleben die Mitte einhaltenden Stufe bleibt im wesentlichen auch das in der iroschottischen Kirche bis ins 13. Jahrhundert hinein eine wichtige Rolle spielende Institut der Kuldeer stehen. Die vielberufenen, früher bei englischen wie deutschen Schriftstellern gewöhnlich falsch aufgefassten und schief beurteilten

[1] Wegen des J. 817 (nicht. 816) als Entstehungsjahres dieser Regel s. Hauck II, 538, Nr. 1. — Die Beteiligung Amalars v. Metz an der Redaktion hält Hauck (ebd. auf Grund des Zeugnisses Adhemars, Hist. III, 2) mit Recht fest. Näheres bei Mönchemeier l. c., wo indessen ein genaueres Eingehen auf die Frage, wie viel an der Arbeit auf Rechnung des jugendlichen, damals noch nicht sonderlich angesehenen Metzer Diakons kommt, zu vermissen ist.

Kuldeer (ir. *Ceile De*, schott. *Keledei*, d. i. Gottesverehrer, Deicolae) sind in der Hauptsache nichts anderes als regulierte Chorherren, Kanoniker, die eine der Chrodegangschen verwandte und aus dieser wohl hervorgebildete Lebensordnung befolgten. Sie scheinen, insbesondere auf schottischem Boden, ursprünglich als Einsiedler, streng abgeschlossen von der Welt und hart sich kasteiend, gelebt zu haben, wenigstens wird dies von denjenigen Keledei oder „Gottesfreunden“ berichtet, die um den Anfang des 8. Jhdts., also schon in vor-Chrodegangscher Zeit, in Begleitung des h. Severanus (St. Serf) nach Schottland kamen. Auch soll es ein einzelner Ceile De (Mönch, Anachoret) gewesen sein, der die kuldeische Regel im J. 811 zuerst nach Hibernien brachte.[1] Doch wurde der Eremitencharakter bald abgestreift und eine Lebensführung angenommen, die derjenigen festländischer regulierter Chor- oder Domherren in allen Hauptpunkten glich, ja hie und da direkt nach Amalars Aachener Regel geformt war.[2] Nicht wenige dieser Kuldeer Schottlands und Irlands nähern sich der Praxis von Weltgeistlichen, ja sie leben verheiratet — womit sie freilich nichts Unerhörtes oder ohne Analogie in der früheren christlichen Geschichte jener Länder Dastehendes verüben (vgl. oben S. 382). Aberdeen, Dunkeld, Lochleven, auch das berühmte Columbakloster (Jona) auf Hy[3] waren bis ins 12. Jahrhundert die schottischen Hauptsitze von teils kleineren teils grösseren Kuldeerkanonikaten. In Irland umgab ein ähnlich eingerichtetes Kollegium von 12 Ceile De den Bischof der Metropole Armagh; kleinere (z. B. eins von nur 3—4 Mitgliedern in Clonmacnois), befanden sich an verschiedenen kleineren Kirchen. — „Schwarze

[1] Nach alter Legende in den Annales Hib. wäre dieser Gottesfreund trocknen Fusses (!) über das Meer herüber gekommen (Skene II, 254; Bellesh. I, 217).

[2] Deutliche Berührungen mit den Aachener Satzungen zeigt namentlich die Kuldeer-Regel des Maelruain im Leabhar Braec (Skene, ebd.).

[3] Hier belief sich die Zahl der Keledei auf nur vier, welche den Abt zu wählen hatten und deren Ämter (nämlich das des „Grosspriesters“, des „Lektors“, des „Einsiedler-Vorstehers“ oder Praeses deserti [schott. Disertach] und des „Klosterhaupts“) sich in ihren Familien vererbten (Sk. 5. II, 360).



Kanoniker“ von römischer Observanz, d. h. Augustinerchorherren waren es, die im Laufe des 12. Jhdts. diese Überreste aus älterer Zeit auch auf britischen Boden überall kaltstellten und verdrängten.

In die Entwicklung des festländischen Kanonikerwesens hatte schon etwas früher eine strenge Reformrichtung, als deren Ausgangspunkt zweifellos Cluny zu gelten hat, einzugreifen begonnen. Es sind die durch Hildebrand geleiteten und zugleich von cluniacensischer Seite her inspirierten Päpste Nikolaus II. und Alexander II., welche im Zusammenhang mit ihren übrigen strengkirchlichen Reformmassregeln auch gegen die Verweltlichung der Kanonikate zuerst vorgingen. Die Lateransynode des ersteren von 1059 befiehlt in ihrem 4. Kanon den bei Kathedralkirchen vereinigt lebenden Klerikern, nicht bloss gemeinsam zu speisen und zu schlafen, sondern auch „ihre Einkünfte gemeinsam zu haben und ein apostolisches Leben zu führen“ — womit die den Besitz von Privatvermögen gestattende weitherzige Praxis Amalars und Chrodegangs offenbar verlassen und ein kräftiger Schritt zum eigentlichen Monasticismus hin gethan wurde. Alexanders II. Synode von 1063 wiederholte dieses Gebot apostolischer Armut. Die kirchliche Gesetzgebung des folgenden Jahrhunderts trug, im Zusammenhang mit ihrem Vorgehen gegen die Priesterehe, noch weiteres dazu bei, die Kanonikate von der Basis der milderen Chrodegang-Amalarischen Tradition zu lösen und sie klostermässiger zu gestalten. Diesem Ziele diente namentlich die unter kirchlicher Empfehlung (angeblich auch durch einen Kanon des ökumenischen Lateranconcils von 1139)[1] allmählich zum allgemeinen Grundgesetz aller Chorherreninstitute gewordene „Regel des h. Augustin für gemeinsam lebende Kleriker“. Gemeint war damit jene s. g. dritte Reg. Augustini, deren aus allerlei (pseudo-augustinischen) Sermonen kompilierter Text vor Mitte des 11. Jhdts. sich nicht nachweisen lässt (oben I, § 3, S. 354).

[1] Unter den 30 Kanones dieses Concils befindet sich nichts direkt hierauf Bezügliches (s. Mansi, XXI, 525 ff.; Hefele[2] V, 440—442). Die betr. Angabe bei Moll (KG. der Niederl. II, 225) ruht daher auf unsicherem Grunde.

Obschon weniger den Charakter einer eigentlichen Regel als den einer asketischen Sentenzensammlung tragend, erscheint dieselbe für den Zweck einer Umbildung der Kanonikervereine zu einer mehr mönchischen Gestalt und Haltung doch wohlgeeignet. Gleich ihr erster Hauptabschnitt betont aufs Stärkste die Notwendigkeit, allem Eigenbesitz zu entsagen. Weiteres eben hierauf Bezügliche bringt dann Abschn. III, der insbesondere die Ordnung und Überwachung des Kleiderwesens für eine gemeinsame Angelegenheit aller erklärt und damit der eitlen Putzsucht und Gefallsucht der einzelnen entgegentritt. Ferner Abschn. IV, der mit einer Reihe specieller Verbote gegen Privaterwerb, gegen heimliche Aufbewahrung erhaltener Geschenke, auch gegen Verschenkung dessen, was einer besitzt, an andere vorgeht (c. 27—29).

Mit der zunehmenden ausbreitung dieser s. g. Augustinerregel erlischt allmählich die Geltung der milden Gesetze von Metz und von Aachen für die Chorherreninstitute. Parallel mit der gegen die Priesterehe der Seculargeistlichen gerichteten, von Cluny und Rom ausgehenden Agitation geht diese, die freiere und weltförmigere Gestalt der Regularen bekämpfende Bewegung, als deren eifrige Förderer überall die Agenten der strengrömischen Kirchenpolitik auftreten, z. B. in Frankreich Bischof Ivo von Chartres (seit 1078), in England Heinrichs I. Beichtvater Adelwald (seit ca. 1100), in Deutschland schon Poppo v. Stablo, der geistliche Ratgeber Heinrichs II. und Konrads II. Die Secularen sollen, wenn nicht Mönche, doch Cölibatäre werden, die Regularen sollen alles Ernstes nach der Regel leben und so den eigentlichen Mönchen so ähnlich als möglich werden! Jenes frühere demütige Hinaufschauen der Kanoniker zu den Mönchen als Vertretern eines „vollkommenen“ Standes (S. 425), es hört nun auf, da die Kanoniker selbst richtige Mönche geworden sind. Höchstens als etwas vollständiger in der vita contemplativa aufgehend und als in geringerem Masse zur vita activa verpflichtet gelten nunmehr die eigentlichen Mönche; aber sie selbst, die Repräsentanten des aktiven Lebens, wollen jenen gleichgeachtet werden und hinter ihnen nicht zurückstehen. Wie Petrus und Johannes mit einander zum Gebet in den Tempel gingen (Apg. 3, 1), so gehören sie untrennbar zusammen, die „Aktiven“ und die „Contemplativen“.[1] Wie Lea und Rahel, wie Martha und Maria zusammengehören, ebenso notwendig müssen das mehr thätig und das mehr beschaulich geartete Leben im Dienste der Kirche Hand in Hand gehen und sich wechselseitig ergänzen.[2]



Die Zahl der auf dieser neuen Basis eines „augustinischen“, d. h. dem benedictinischen Mönchtum möglichst homogen gestalteten, dabei aber doch den Klerikercharakter (und nebenbei eine einigermassen theologisch-wissenschaftliche Haltung) sorgfältig wahrenden Kanonikerlebens errichteten Vereinigungen, welche seit Ende des 11. Jahrhunderts in allen römisch-katholischen Ländern entstanden, ist eine überaus grosse. Nicht weniger als 40 Congregationen sollen (nach Crusenius „Monasticon Augustinianum“) jene dritte Augustinusregel ihren Einrichtungen zu Grunde gelegt haben. Wir haben nicht nötig, das Gewimmel dieser z. Tl. höchst unbedeutend gebliebenen Vereine, von welchen ohnehin die meisten erst seit dem 13. Jahrhundert ins Leben traten, in näherer Betrachtung hier durchzugehen. Zu den ältesten gehören: die der Lateranensischen Kanoniker (gegründet zu Rom bald nach 1059; die ravennatische Hafen-Congregation oder Congr. Portuensis, gegr. und mit sorgfältig ausgearbeiteter Regel begabt um 1115 durch Petrus de Honestis,[3] die Rufus-Congregation von Avignon, angeblich schon vor 1050 entstanden, sowie die Congregation von St. Victor in Paris, gegründet durch Wilhelm v. Champeaux 1113 und demnächst durch die theologischen Leistungen ihrer Mitglieder Hugo und Richard zu hohem Ruhme erhoben. —

[1] S. den interessanten Tractat Anselms v. Havelberg († 1158) De ordine canonicorum regularium (Pez, Thes. anecd. IV, 2, 109). Ähnlich auch Stephan v. Tournay in einem Tractat ähnl. Inhalts (Winter, Cist. I, 29).

[2] Die Hinweise auf Lea und Rahel sowie auf Martha und Maria bes. beliebt bei Papst Honorius III (Winter, I, 211. 253). — Wegen Verwertung der Erzählung von Martha u. Maria bei späteren Mystikern vgl. Uhlhorn, Liebesth. II, 357 f.

[3] S. diese Reg. pro Canonicis regularibus (bestätigt durch Paschal II. 1117) bei Holst. II, 138—175. In der sehr beträchtlichen Fülle von Satzungen tritt die Einschärfung völliger Besitzlosigkeit besonders stark hervor.

Wenn mehrfach auch der Antoniterorden diesen der Erstlingsepoche der Kreuzzüge entstammenden Augustiner-Congregationen zugezählt wird (auch von Heimbucher, I, 401 f.), so ist dies ungenau. Die Erhebung der 1095 durch Gaston zu St. Didier gestifteten „Hospitaliter des h. Antonius", einer demütigen Spitalbrüdergesellschaft (die obendrein ihren Sitz in einem Benedictinerkloster hatte), zu einer selbständigen Chorherrencongregation der „Antoniusherren" (volkstümlich Tönniesherren) mit Augustinerregel ist erst 1297 unter Bonifaz VIII. erfolgt.[1]

Eine eigentümliche Fortbildung erfuhr das Augustiner-Chorherren-Institut durch den h. Norbert aus Xanten, geb. ca. 1080, gest. als Erzbischof v. Magdeburg 1134. Nachdem dieser reichbegabte Sohn eines adligen Hauses zuerst in seiner Vaterstadt, dann in Köln die Ehren und Freuden eines nicht eben streng geregelten Kanonikerlebens gründlich durchgekostet hatte, auch eine Zeitlang Hofkaplan Kaiser Heinrichs V. gewesen war, wandte er sich, durch einen neben ihm einschlagenden Blitz aus seiner trägen Ruhe und weltförmigen Gesinnung aufgeschreckt, in plötzlicher Bekehrung dem Berufe eines Busspredigers zu. Von Stufe zu Stufe herabsteigend entäusserte er sich nach und nach (zwischen 1115 u. 1118) der Fülle seiner irdischen Besitztümer, um in apostolischer Armut Christum zu predigen. Immerhin nahm er damals doch noch 40 Mark Silber, einen Kelch mit Patene, ein Messbuch nebst Priesterornat, ein Maultier zum Reiten und zwei Diener mit auf seine Wanderungen. Nach Gewinnung des begabten Hugo des Fosses, bisherigen Chorherrn in Valenciennes, zum Gefährten seiner Busspredigerthätigkeit und nach einem vergeblichen Versuche, im Kanonikat St. Martin der Bischofsstadt Laon die verfallene Zucht wiederherzustellen, wurde er schliesslich Gründer einer neuen Ordensgenossenschaft, der er die Augustinerregel zu Grunde legte, erweitert mit einigen Zusätzen, die er hauptsächlich den Satzungen jener Pariser Congregation von St. Victor entnahm. Das Mutterkloster dieses Ordens entstand (1120)

[1] Uhlhorn II, 178 ff. Zöckler, Art. „Antonius-Orden" in PRE.[3] I.



auf einer einsamen Waldwiese zwischen Laon und Coucy, welche dem Stifter durch ein Traumgesicht wunderbarerweise gezeigt worden war — daher Pratum monstratum (Prémontré). Mit seinen 13 ersten Gefährten, wobei jener Hugo des Fosses und der in der Folge als Bischof von Ratzeburg berühmt gewordene h. Evermod sich befanden, lebte hier Norbert kürzere Zeit unter harten Entbehrungen. Das im Walde aufgelesene und zum Verkauf nach Laon gebrachte dürre Holz musste den armen Klosterbrüdern die Mittel zu ihrem Unterhalte verschaffen. Auch überall sonst liess er strenge und scharfe Zucht walten, sowohl in den neu errichteten Klöstern, wie da wo es ältere Kanonikate prämonstratensisch umzugestalten galt. Bekannt ist, wie die ob der Härte seiner Forderungen erbitterten Chorherren von St. Marien in Magdeburg ihm wiederholt nach dem Leben stellten und, unterstützt von einem Teil der Bürgerschaft, seine zeitweilige Vertreibung aus der Stadt bewirkten. Er hat dort wie anderwärts siegreich durchgegriffen und in seiner, ungemein rasch zur Stärke von mehreren hundert Klöstern herangeblühten Congregation ein Gemeinwesen geschaffen, das durch ausgezeichnete Leistungen in christlichem Missionswirken und kolonisatorischer Thätigkeit, namentlich auf norddeutschem Boden und in den östlich angrenzenden Ländern, eine Zeitlang dem Cisterzienserorden fast ebenbürtig zur Seite stand.

Von diesem mit ihnen rivalisierenden Orden haben die Prämonstratenser manches in ihre ältere Sitte und Praxis aufgenommen, was sie von ihrem augustinischen Grundtypus ziemlich weit zu entfernen diente. Es war z. Tl. auch der cisterciensischer- und benedictinischerseits ihnen gemachte Vorwurf, sie stünden als Kanoniker eine Stufe tiefer denn sie, die eigentlichen Mönche (vgl. oben), der ihnen Schritte in dieser Richtung abnötigte.[1] So die schon von Norbert selbst vorgeschriebene nicht schwarze sondern weisse Ordenstracht; so die gänzliche Enthaltung von Fleischkost,

[1] Der S. 429 erwähnte Tractat Anselms v. Havelberg, eines Schülers Norberts und Mitglieds seines Ordens., bezweckt wesentlich die Entkräftung des genannten Vorwurfs.

die erst seit dem 15. Jhdt. einer milderen Praxis wich (s. unten); so vielleicht auch die allfreitägliche Handhabung der Geisseldisziplin sowie die öftere Zudiktierung von Geisselstrafen durch die Pönitentialkanones; so jedenfalls das Laienbrüderinstitut als wirksamer Hebel für die kolonisatorische Thätigkeit bei neuen Klostergründungen. Wie denn bei diesen in der Regel so verfahren wurde, dass man Kleriker und Conversen in gleicher Zahl (meist je 12) zur Bildung des betr. Konvents entsandte. — Eine Abweichung vom cistereciensischen Vorbilde, die dem Orden Norberts frühzeitig verhängnisvoll wurde, war das in Bezug auf das Verhältnis der Mannes- und der Frauenkonvente beobachtete Verfahren. Man verband längere Zeit die Aufenthaltsorte der in den Orden aufgenommenen weiblichen Mitglieder in der Weise mit den Mannsklöstern, dass man jene als mulieres inclusas darin leben liess, also thatsächlich die Praxis der alten Doppelköster erneuerte. Die üblen Folgen hievon traten bald genug zu Tage. Seit Mitte des 13. Jhdts. beginnt man die betr. Sitte durch einschränkende Massregeln zu bekämpfen. Später, seit dem 15. Jhdt., wird das Wohnen der Inclusen in den Klöstern überhaupt verboten, dabei aber doch den Mannesklöstern die Pflicht der Unterhaltung der nun abgesondert wohnenden Frauen auferlegt — infolge wovon der weibliche Teil des Ordens allmählich ausstirbt.[1] — Hand in Hand mit den hierauf bezüglichen Reform-Erlassen gehen manche Milderungen der ursprünglichen Härte. Nachdem schon Papst Nikolaus IV. 1288 den auf Reisen befindlichen Prämonstratensern den Fleischgenuss erlaubt hatte, verfügte Pius II. 1460 eine mildernde Umbildung der Regel von umfassenderem Charakter. Die dieses gemilderte Statut annehmende Mehrheit der Klöster des Ordens — damals einer reichen Genossenschaft mit über 2000 Stiftern in 30 „Circarien" oder Provinzen — trat als die „grosse oder gemeine Observanz" der „kleinen oder strengen Observanz" gegenüber. Der Gegensatz zwischen beiden Richtungen durchzieht auch

[1] Helyot, II, 209; vgl. Winter, Präm. S. 280 f.



noch die neuere Geschichte des Ordens; doch hat die strengere es immer nur zu vorübergehenden Reaktionen gebracht.[1]

## § 6. Die verschiedenen Hauptformen der klösterlichen wie nichtklösterlichen Askese bis um 1200.

Lud. Thomassin, Traité des jeûnes de l'église (Traités hist. et dogm. t. I), 1680. Dalläus, De ieiuniis et quadragesima 1654. J. Hildebrand, De ieiunio, 1719. Ferraris, Biblioth. canonica s. v. Jeiunium. — F. X. Funk, D. Entwickl. des Osterfastens in d. alten Kirche, Th. Qu. Schr. 1893, II. Jacobson, Art. „Fasten" in PRE², IV.

G. Calixtus, De coniugio clericorum, 1631. Augustin Theiner, D. Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit etc. 3 Bde. Altenburg 1828; neue Ausg. m. Vorw. v. Nippold, Barmen 1892 f. Joh. Hefele, D. Entwicklg. des Cölibats und die kirchl. Gesetzgebung über denselben (Beiträge z. KG., Archäol. u. Lit., 1864, I, 122 ff.). F. Laurin, D. Cölib. der Geistlichen nach kanon. Recht, Wien 1880. H. C. Lea, An historical sketch of Sacerdotal Celibacy in the Chr. Church, 2. ed., Boston 1884. K. Hase, Protest. Polemik⁴, S. 106 ff.

Franz Görres, Demütige Titulaturen abendländischer Bischöfe des Vormittelalters, ZWTh. Bd. 37, 1894, S. 586 ff.

Joh. Bona, De div. Psalmodia, Colon. 1677. P. Batiffol, Hist. du breviaire Romain, 2e edit. Par. 1894. S. Bäumer, O. S. O., Geschichte des Breviers, Freiburg 1895. J. Gretser, De eccl. Romanae processionibus s. supplicationibus l. II (in t. V opp.). Ders., De sacr. peregrinationibus l. IV, 1606 (in t. IV opp.).

H. Usener, Üb. d. Bittgänge (in „Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet," 1887).

Pavy, Les recluseries, Lyon 1875. Armin Basedow, Die Inclusen in Deutschland, vornehmlich in d. Gegend des Niederrheins um d. Wende des 12. u. 13. Jhdts. Heidelberg 1895 [Vgl. im übrigen die Lit.-Angaben in d. Fussnoten].

Mit unsrem Bericht über die ordensmässig geübte Askese der vormendikantischen Zeit ist der Gegenstand unsres Darstellens keineswegs erschöpft. Ausser dem Regularklerus erscheint auch die Weltgeistlichkeit, ja obendrein die Laienwelt aller Stände vom König bis herab zum leibeignen Bauer,

[1] Die von Holsten in Bd. V seines Codex reg. (s. o., S. 422 f.) aufgenommenen Statuten sind ein ganz modernes Produkt, aus welchem über die ursprüngliche Einrichtung und Sitte des Ordens nur wenig Belehrung zu gewinnen ist.

an der Einhaltung asketischer Satzungen beteiligt. Allerdings ist das Joch dieser Satzungen ein kirchlicherseits auferlegtes; weshalb die durch es bedingten Enthaltungen, Entsagungen, Kasteiungen der einzelnen Kleriker und Laien nicht eigentlich asketischen Charakter tragen. Aber die Tendenz der Gesetzgebungsinstanz, von der dieses System auf Einengung der Fleischesfreiheit abzielender Vorschriften ausging, war doch zweifellos eine asketische! Und die Zahl sowohl der Geistlichen (Bischöfe, Priester, Diakonen etc.) wie der Christen nichtgeistlichen Standes, welche über das kirchlicherseits an Entsagungen Geforderte noch hinauszugehen suchten, also zu den obligatorischen gewisse freiwillige Abstinenzen und Kasteiungen hinzufügten, erscheint während eines jeden der hier behandelten Jahrhunderte als eine so erhebliche, dass der Raum für das Gebiet des nichtklösterlichen Asketismus, dem wir uns hier zuwenden, keinesfalls zu knapp bemessen werden darf.

Von den durch kanonische Vorschriften gebotenen asketischen Verhaltungsweisen ist die universellste, d. h. die ihre Wirkungen in Bezug auf alle Stände, Berufs- und Altersklassen der Christenheit am weitsten erstreckende

I. Das **Fasten** zu bestimmten kirchlichen Zeiten und Zeitpunkten (Terminfasten). Dass in Bezug hierauf wie im Orient (s. I, 302 ff.) so auch im Abendland seitens der Kirche starke Anforderungen gestellt wurden, ist bekannt. Mit dem Gebote, entweder als ganze oder wenigstens als halbe Fasttage behandelt zu werden, wurden nach und nach belegt:

1) ausser den beiden urchristlichen Stationstagen, Mittwoch und Freitag, gemäss einer zuerst durch das spanische Concil zu Elvira bezeugten Sitte der Samstag jeder Woche. Zweierlei Gründe zur Rechtfertigung dieses Brauchs werden in der römischen Tradition seit ungefähr 400 angegeben: das Liegen des von den Jüngern betrauerten Heilands im Grabe während des Tags vor seiner Auferstehung, und die apokryphe (pseudoklementinisch überlieferte) Nachricht von einem Fasten, wodurch einst Petrus und die römische Christengemeinde sich zu einer Disputation mit dem Magier Simon,



welche am folgenden Tage stattfinden sollte, geistlich gerüstet hätten.[1] Es hat lange gewährt bis zur allgemeinen Annahme dieser Sitte, mit der zugleich ein allmähliches Aussergebrauchkommen der fastenmässigen Begehung des Mittwochs in Verbindung trat. Sowohl Mailand wie Nordafrika verhielten sich zu der römischen Neuerung gegen d. J. 400 noch ablehnend. In dem von Ambrosius der Monica einst erteilten Rate: „sie solle es wie er machen, der, wenn er in Mailand sei, des Samstags nicht faste, dagegen in Rom das Samstagsfasten mitmache,“ tritt die Bedeutung der Sitte als einer vorerst nur ganz lokalen Observanz deutlich zu Tage.[2] Sie ist auch, obschon später Gregor VII. ihre allgemeine Wahrnehmung nachdrücklich einschärfte (1078),[3] zu völlig allgemeiner Handhabung niemals durchgedrungen. Abgesehen von den streng auf dem Grunde ihrer Benedictusregel beharrenden Klöstern, welchen das Einhalten der urkirchlichen Stationstage vorgeschrieben war (s. S. 366), haben auch einige Landeskirchen den Brauch des sabbatlichen Fastens während des ganzen Mittelalters zurückgewiesen. So namentlich die irländische, zu deren antirömischen Besonderheiten es gehörte, in jeder Woche am Mittwoch ein „erstes Fasten“ (*dia ceadavin*) und am Freitag ein „letztes Fasten“ (*ain didin*) zu halten.[4]

2. Die Passions- oder Quadragesimalzeit — bis gegen Ende des 4. Jahrhunders im Abendland noch nicht als genau 40tägige Fastenperiode behandelt, sondern zunächst nur auf etwa drei Wochen erstreckt; als volle 40 Tage um-

[1] Das erstere Argument s. bei Innocenz I Ep. 1 ad Decent. c. 4: Si sexta feria propter passionem Domini jejunamus, sabbatum praetermittere non debemus, quod inter tristitiam atque laetitiam temporis istius videtur inclusum. Nam utique constat apostolum biduo isto in moerore fuisse et propter metum Judaeorum se occuluisse. — Über das zweite Argument referiert Augustinus in c. 9 seiner Ep. ad Casulanum presb. — und zwar im Zusammenhange einer scharf und bestimmt ablehnenden Beurteilung des röm. Brauches.

[2] Auch Augustin, der in c. 32 der Ep. 36 ad Casulan. jenen Ausspruch des Ambrosius an seine Mutter mitteilt, polemisiert in diesem Briefe gegen das röm. Sabbatfasten — allerdings nicht ganz mit derselben Schärfe wie gegen das manichäische Fasten am Sonntage.

[3] C. 31 dist. V de consecrat.

[4] Bellesheim, Kath. K. in Irl., I, 698.

fassend zuerst durch Leo I. bezeugt[1] und demnach von der Mitte der siebenten Woche vor Ostern (oder von Aschermittwoch) an mit Fasten begangen. Eine Verlängerung um weitere drei Wochen wurde seit dem 7. oder 8. Jhdt. für einen Teil des Abendlands dadurch bewirkt, dass man die Quinquagesimal-, Sexagesimal- und Septuagesimalwoche ebenfalls schon als Fastenwochen behandelte und mittels dieser Vorbereitungszeit auf die eigentliche Passionszeit eine Gesamtdauer von fast 70 (genau: 63) Trauer- und Fasttagen vor dem Osterfeste erzielte. Doch ist die Sitte des Fastens während dieser weiteren drei Wochen wohl nur selten mit Strenge ausgeübt worden. Schon um die Mitte des 9. Jhdts. erscheint (in der Polemik des Pariser Bischofs Aeneas gegen die Griechen, 867) der Aschermittwoch als in der abendländischen Anschauung feststehendes caput jejunii.[2] Die drei Wochen gelten fortan nur als nomineller Weise mit zur Fastenperiode gehörig, und die Idee einer Septuagesima oder 70tägigen Rüstzeit auf das Auferstehungsfest (entsprechend — nach einer Ausführung bei Amalar v. Metz — den 70 Jahren des babylonischen Exils) bleibt eine nur die Liturgiker, sowie vielleicht einzelne asketische Rigoristen interessierende mystische Spielerei.

3. Eine Rüstzeit auf Weihnachten (Adventsfaste) sowie ein solche auf das Fest der Geburt Johannis des Täufers (Johannesfaste) müssen ziemlich früh eingeführt worden sein. Doch wurde, was diese beiden Parallelen zur Passionszeit betrifft, von ihrer Erstreckung zu ähnlicher Länge wie die Osterquadragesima im Abendlande stets abgestanden

[1] Serm. XLIII de quadrag. VI: Apostolica institutio quadraginta dierum ieiunio impleatur. Bei Hieron. Ep.27 ad Marcellam (Nos unam quadragesimam secundum traditionem apostolorum, toto orbe congruo, ieiunamus) bleibt es doch noch zweifelhaft, ob die Zahl 40 strengwörtlich gemeint ist.

[2] Aeneae Paris. lib. adv. Graecos, bei Dachery, Spicil. I, 113 ff. Eben hier wird über die verschiedene Art, wie einerseits die italischen, andererseits die fränkischen Kirchen beim Beobachten dieser 40täg. Fastenzeit verfuhren, Näheres angegeben. Jene gestatteten durch die ganze Zeit hindurch den Genuss von Milch, Butter, Eiern und Käse; diese forderten sogar Enthaltung von allem Gekochten während dreier Tage in jeder der sechs Fastenwochen.



(anders im Orient, s. I, 304). Sie heissen zwar gelegentlich ebenfalls „Quadragesima" (franz. *carême*), aber über die Dauer von zwei bis drei Wochen hinaus hat man — ausserhalb der auch hier z. Tl. rigoristischer vorgehenden Klosterdisziplin — sie im allgemeinen nicht erstreckt. Eine Seligenstädter Synode von 1022 bestimmt (can. 1) ihre Dauer auf nur je 14 Tage; die Verlängerung wenigstens der Adventsfaste bis zu drei oder vier Wochen hat erst später allgemein Platz gegriffen. Dies jedoch nicht so, dass eine Nahrungsenthaltung von gleicher Strenge wie während der Osterquadragesima für die Adventszeit zum allgemein befolgten Gesetz geworden wäre.[1]

4. Quatemberfasten (ieiunia quatuor temporum — mhd. *quatertempere* auch *kottember*, *quattember*) sollen — in Nachbildung der jüdisch-synagogalen Fasten im 4., 5., 7. u. 10. Monat (vgl. I, 114) — schon seit Anfang des 3. Jhdts. in der römischen Kirche eingeführt worden sein. Obschon es nun eine unbegründete pseudo-isidorische Sage ist, dass schon Kallist I. († 224) dies gethan habe,[2] tritt jedenfalls zwei Jahrhunderte später, unter Leo I., der Brauch schon als anerkannte römische Kirchensitte auf.[3] Bonifatius gebietet durch Nr. 30 seiner Synodalstatuten (ca. 750) den deutschen Kirchen die 4 ieiunia legitima publica in den Monaten März, Juni, September und Dezember, zur Zeit der Austeilung der heiligen Weihen, zu feiern. Die Mainzer Synode von 813 wiederholt diese Anordnung (c. 34). In die während längerer Zeit noch stark schwankenden Lokalbräuche betreffs der Zeitpunkte und der Art der Ausführung der Quatemberfasten

[1] Nach einem Brauche, der sich bis ins 6. Jahrhundert zurückverfolgen lässt (Concil zu Macon 581, c. 9) beging man während der Adventszeit nur drei Tage jeder Woche (Mont., Mittw. u. Freit.) mit Fasten. Erst Papst Urban IV. (1261—1264) dringt beim röm. Klerus auf Behandlung aller Wochentage dieser Zeit als Fasttage. — Mehreres hieher Gehörige bietet Caspari, Art. „Advent" in PRE.[3] I. Wegen der klösterl. Adventsfasten im MA. s. näheres bei Martene, De antiqu. monach. ritibus III, 1, 162 ff.

[2] Vgl. Rolffs, Urkunden aus dem antimontanistischen Kampf des Abendlands, T. U. XII, S. 48 f.

[3] Leo M., Serm. I: Si quidem ieiunium vernum in quadragesima, aestivum in pentecoste, autumnale in mense septimo, hiemale autem in hoc, qui est decimus, celebramus, etc.

sucht jenes Seligenstädter Concil 1022 (can. 2) eine feste Ordnung zu bringen, ohne jedoch überall durchzudringen. Weshalb noch in demselben Jahrhundert Synoden zu Quedlinburg (1085), zu Constanz (1094), zu Piacenza und Clermont (1095) sich mit der Sache beschäftigen.[1] Erst um die Zeit dieser Synodalerlasse bringt Urban II. die Entwicklung des Quatemberfastenwesens im Sinne der heute noch geltenden katholischen Praxis zum Abschluss. Danach sind die Mittwoche (feriae quartae) nach Aschermittwoch, nach Pfingsten, nach Kreuzerhöhung und nach Lucientag (14. Dec.) — also ungefähr die 1. oder 2. Woche jedes neuen Vierteljahrs — als Quatembertermine mit Fasten zu feiern. Die auf diese Mittwoche folgenden Samstage gelten als Weihetage zur Erteilung höherer kirchlicher Weihegrade — woher das ganze Institut auch den Namen „Weihefasten“ erhielt.[2]

5. Vigilienfasten oder Fasten an Heiligenabenden, d. h. an Vortagen der Apostel- und Heiligenfaste wurden ausserdem in ziemlicher Zahl gebräuchlich. Innocenz III. erhob die Vortage aller Aposteltage zu Fasttagen (ausgenommen die vor Philippus und Jacobus 1. Mai, und vor Joh. Evangelist. 27. Dec.). Urban IV. fügte dazu noch die heiligen Abende vor den drei Marienfesten: Mar. Heimsuchung (2. Juli), Mar. Himmelfahrt (15. Aug.) und Mar. Geburt (8. Sept.). In manchen Diöcesen beging man auch die Vorabende des Weihnachts- und Pfingstfests sowie des Allerheiligentags mit Fasten. — Besonders streng nahm es die mittelalterliche Kirche Irlands mit diesen Vigilienfasten; der Name *feil* (= vigilia) wurde in ihr geradezu gleichbedeutend mit „Fest“ überhaupt (Bellesh. I, 608).

Nur örtlich verbreitet waren gewisse Gewohnheitsfasten (ieiunia consuetudinaria). Bis zu nahezu allgemeiner

[1] Hefele[2], V, bes. S. 216 u. 224.

[2] Die vier Termine bezeichnet das Distichon:
Post Luciam, Cineres, post sanctum Pneuma Crucemque
Tempora dat quatuor feria quarta sequens.

[3] Vgl. überhaupt Bellarmin, De bonis operib. I, 19; Muratori, De quatuor temporum ieiuniis, corum origine et usu; Valfredi, De usu et institutione iei. quat. t., Bologna 1771; Ranke, D. kirchl Perikopensystem (1847), S. 267 ff.



Verbreitung gelangte das von Südgallien ausgegangene, auf die drei Tage vor Himmelfahrt fallende und mit feierlichen Prozessionen zur Abwehr von allerlei landwirtschaftlichen Unfällen verbundene Bitt- oder Rogationsfasten (iei. rogationum s. litaniarum). Synodale Bestätigung und Empfehlung erfuhr dieser durch Bischof Mamertus v. Vienna (ca. 450) zunächst nur in seiner Diöcese eingeführte Fastenbrauch für Westfrankreich auf einer Synode zu Orleans 511 und dann noch etliche Male; für England durch can. 16 der berühmten Synode zu Cloveshove 747, u. s. f. Gleich einem ernsten Memento tönt diese Feier in die Reihe der fünfzig österlich-pfingstlichen Freudentage mitten hinein; sie hat, wohl gerade weil sie diese Unterbrechung einer längeren fastenfreien Periode bewirkt und bedeutet, sich der Gunst strengkirchlicher Kreise erfreuen gedurft. Doch ist ihr die Verdrängung der älteren Weise, die Pentekoste ununterbrochen als Freudenzeit zu begehen, keineswegs überall geglückt. — Ein andres Gewohnheitsfasten zum Behuf der Abwehr von Unfällen und Stillung des göttlichen Zorns, das s. g. Bannfasten (iei. bannitum) meist zweimal jährlich „post Salus et Miseri“, d. i. nach den Sonntagen 19. p. Trin. und Misericordias Domini stattfindend — blieb stets auf einen geringen Verbreitungsbezirk beschränkt und kam seit vorigem Jhdt. auch in der Diöcese Mainz, wo es es sich am längsten erhalten hatte, ausser Übung.

7. Ausserordentliche Fasten oder Abstinenzen verwandter Art pflegte und pflegt noch die Kirche bei besondren Anlässen teils einzelnen Personen, teils kleineren oder grösseren christlichen Kreisen aufzuerlegen. So den Täuflingen, Firmlingen, Communikanten, Ordinanden und Nupturienten, sowie den die betr. Handlungen vollziehenden Geistlichen. Dass nur „ieiuni a ieiunantibus“ zu ordinieren seien, ist ein seit Leo I. und Gelasius I. feststehender Grundsatz. Das Recht die Communion zu empfangen verliert der Laie, und das Recht die Messe zu celebrieren verliert der Kleriker, der nicht von Mitternacht vor der betr. hl. Handlung an aller Speise und allen Getränks sich gänzlich („per modum etiam medicinae et in quantumque parva quantitate“)

enthält.[1] Bekannt sind die mehrtägigen Fasten, auf deren Vollzug seitens heidnischer Taufbewerber manche Bischöfe drangen, bevor sie denselben die Taufe spendeten.[2] Pönitentiale Fasten von 40tägiger Dauer gelangten mehrfach, wie in der morgenländischen, so auch in der abendländisch-kirchlichen Praxis zur Verwendung; z. B. bei Energumenen, deren Bearbeitung mit einer derartigen längeren Fastenkur durch ein altes, angeblich vom h. Martinus herrührendes Exorcismusritual vorgeschrieben wird;[3] desgleichen häufig bei Pönitenten. Wie denn die Bussbücher, von Columbans klösterlichem Strafcodex (S. 387 f.) an bis herab zum Corrector Burchardi im 11. Jhdt., höchst freigebig im Verordnen von derartigen Hungerstrafen sind.[4]

Auch wenn man von diesen nur zufällig in Kraft tretenden Befehls- oder Verordnungsfasten (ieiunia imperata) ganz absieht, bleibt ein tüchtiges Quantum zeitweiliger Enthaltungen von Speise oder Trank zurück, welchen eine mehr oder weniger obligatorische Geltung eignete. Den Griechen liess ihre kanonische Gesetzgebung, seitdem sie zu fertiger Ausbildung gelangt war, kaum die Hälfte der Tage des Jahres frei von Fastengeboten (s. o., 302); für den römisch-katholischen Christen ist seit dem 9. Jhdt. doch reichlich ein Drittel des Jahres (etwa 120 Tage) mit dergleichen belastet.

[1] Missale Rom., tit. de defectibus corporalis dispositionis.

[2] So jener gallische Bischof um 440, der an 3000 burgundischen Kriegern, die gegen die Hunnen streiten sollten, erst nachdem dieselben ein siebentägiges Fasten über sich hatten ergehen lassen, die Taufe vollziehen liess (Sokrat.. H. E. VII, 30). So der Pommernbekehrer Otto v. Bamberg, der seinen Täuflingen ein dreitägiges Fasten vor Vollzug der h. Handlung auferlegte.

[3] Exorcismus S. Martini super eos, qui a daemonio vexantur (bei Martene, De antiq. eccl. ritib. III, 520). Während der ersten Woche soll der dieser 40täg. Fastenkur Unterworfene nur abends eine Mahlzeit, bestehend aus Aschenbrot (zubereitet mit Salz und Weihwasser) sowie aus einem Trank geweihten Wassers, zu sich nehmen. Für die folg. fünf Wochen ist als Kost hartes, mindestens 2 Tage altes Brot mit etwas Speck, als Getränk Bier und daneben Weihwasser mit beigemischtem Salz und Wermut vorgeschrieben etc. Hier wiegt natürlich das Medizinale über das Asketische vor.

[4] Vgl. Wasserschleben, D. Bussordnungen der abendl. Kirche, S. 353 ff. Über die, wenn nicht 40tägigen doch 2,- 3-, 7-tägigen Fasten (biduanae, triduanae, septimanae), wie sie bes. in den altbrit. u. angels. Bussbüchern eine wichtige Rolle spielen, s. ebd., bes. 630 f.



Es geschah ja freilich manches in der Richtung auf Erleichterung dieses schweren Jochs, wenn nicht für die Kleriker doch für den Laienstand, insbesondere für die arbeitenden Volksklassen. Das „Suchen nach Linderungen“ (ἐπιείκειαι), wovon die Augsb. Confession im Hinblick auf unser Thema einmal redet (art. 26, p. 56 M.; vgl. a. 28, p. 68) hat nicht erst die Summisten und Kirchenrechtslehrer des ausgehenden Mittelalters beschäftigt. Sondern viel früher schon war — einerlei ob durch förmliche Gesetzgebungsakte geregelt, oder aus still und unwiderstehlich wirkenden Traditionen erwachsen — eine Reihe von Hilfsmethoden zur Umgehung des geradezu Unerschwinglichen, oder zur Erleichterung des Unumgänglichen üblich geworden. Schon jenes Abkommen des Mittwochsfastens infolge der Behandlung des Sonnabends als Fasttags gehört hieher; nicht minder die frühzeitig in Übung kommende Herabsetzung der Stationstage von „vollen“ Fasttagen (ieiunia plena) zu halben (semieiunia) und die Herabminderung des eigentlichen Fastens zur blossen „Abstinenz“, d. h. zur Enthaltung nur von den kräftigeren, nicht von allen Speisen. Als „kräftigere“ Speisen, die man während der Abstinenzzeiten zu meiden habe, definierte der kirchliche Usus, unter Hinweis auf ein angebliches Dictum Gregors d. Grossen,[1] ausser dem Fleische alle von Tieren gewonnenen Nahrungsmittel, also Milch, Butter, Käse und Eier. Die ältere und strengere Sitte verbannte an Festtagen auch diese etwas leichteren Tierprodukte vom Tische christlicher Haushaltungen, die spätere laxere gestattete sie (vgl. S. 436, N. 2). Sie gestattete obendrein eine aus dergleichen bestehende kurze Vormahlzeit (prandium) während der Tageszeit, die eigentlich — dem kanonischen Herkommen nach — mit voller Nahrungslosigkeit begangen werden musste. Für die Quadragesimalzeit sollten besondere Erlasse der Bischöfe, die alljährlich vor Aschermittwoch zu verkündigenden Fastenmandate, Art und Grad des Sichenthaltens während der sechs Passionswochen spe-

[1] Par autem est, ut quibus diebus a carne animalium abstinemus, ab omnibus quoque, quae sementinam carnis trahunt originem, ieiunemus, a lacte videlicet, caseo et ovis (c. 6 § 2 dist. IV [Gregorius I, ?]).

zieller regeln. Aber die anfänglich, bis gegen das 10. Jahrhundert, noch verhältnismässig strengen Strafen, womit man die Übertreter solcher Mandate heimsuchte,[1] werden mit der Zeit immer milder. Und das Erlangen von allerlei Dispensen oder Fastenablässen („Butterbriefen") wurde zahlungsfähigen Personen aller Stände und Lebensverhältnisse — nicht bloss Schwachen u. Kranken, sondern auch Schmieden, Zimmerleuten, Maurern etc., ja auch Predigern und Beichtvätern (!) — bald so leicht gemacht, dass bei der Verlesung des Mandats am Sonntage Estomihi nur wenige der im Gottesdienst anwesenden Personen die darin angegebenen Enthaltungen auf sich selbst zu beziehen nötig hatten.[2] Immer inhaltsloser und heuchelmässiger wird so das System der kirchlichen Fasten. Kraft der Fischdiät, Geflügeldiät (vgl. oben, S. 365 f.), Milch und Mehlspeisendiät, die es an die Stelle der regelmässigen Fleischkost treten lässt, bringt es eine dem Geschmacke der Jungen wie Alten willkommene Abwechslung in die Küchenzettel der Haushaltungen. Die rein qualitative Behandlung des Fastenproblems erzeugt eine neue Art der Speisewählerei, welche die des pharisäischen Judentums in Bezug auf spitzfindige Äusserlichkeiten noch übertrifft. Das Schlimmste im Punkte dieser raffinierten Schleckerei („Ichthyophagia"; vgl. die so betitelte Spottschrift des Erasmus) freilich, hat parallel mit dem ihm wesensverwandten Ablasswesen erst das ausgehende Mittelalter hervortreten lassen. Doch reichen die Anfänge des Entartungsprozesses schon in den hier behandelten Zeitraum, ja sogar in die erste Hälfte desselben zurück. Das Essen von Pfauen, Fasanen und leckeren Fischen anstatt des Fleisches von Vierfüssern sahen bereits Pomerius im 6. Jhdt. und der auf ihn sich berufende Jonas v. Orleans im 9. Jhdt. als ein heuchlerisches Scheinfasten zu tadeln sich genötigt. Und wenn an jener Sage von dem Mönche

[1] Z. B: Ausschliessung des die Fastenzeit Brechenden von der Osterfeier (Conc. Tolet. VIII, 653), Ausschlagen der Zähne des unbefugten Fleischessers (Thietmar. v. Merseb., Chron. l. VIII, 5), ja für hartnäckige Verächter des kirchl. Gebots sogar Todesstrafe (Karls d. Gr. Paderborner Synode 785, c. 4; s. Hef.[2], III, 636).

[2] Dalläus, De iei. p. 57 f. — Vgl. über d. Dispensationswesen auch Bellarmin, De bonis opp. II, c. 10.



Günther, der den gebratenen Pfau, zu dessen Genuss König Stephan der Heilige von Ungarn ihn auffordert, mittels eines unter Herzensangst und Thränen gesprochenen Gebets zu Gott plötzlich davonfliegen macht, ein Körnlein Wahres ist, so muss um den Anfang des 10. Jhdts. ein derartiges Umgehen der alten strengen Kanones nach wie vor an den Tafeln der Reichen und Grossen üblich gewesen sein.[1]

Je lieber nun diese weitgehenden Laxheiten der betr. kirchlichen Gesetzgebung von zahllosen Laien und sogar von vielen Weltklerikern ausgebeutet wurden, desto weniger darf es wunder nehmen, wenn andrerseits der weltflüchtige Drang strengreligiös gerichteter Gemüter vielmehr auf Verschärfung der Fasten und Abstinenzbräuche Bedacht nahm. Nicht bloss Ordensgesellschaften sondern auch einzelne suchen ihren Ruhm in schonungsloser Behandlung des Leibes mittels quantitativen wie qualitativen Fastens, und nicht wenige dieser Fastenheroen überschreiten hiebei jedes vernünftige Mass. Die Reihe der ob ihrer Leistungen auf diesem Gebiete angestaunten Heiligen zieht sich von den frühesten Merovingerzeiten an ununterbrochen fort bis zur Epoche des h. Bernhard und darüber hinaus.

Viele derselben gehören allerdings zur Klasse der Klosterheiligen und haben deshalb, mehrfach unter ausdrücklicher Hervorhebung dessen was sie im Fasten leisteten, bereits Erwähnung gefunden. Wir weisen hier nur auf einige ausserhalb des Ordendslebens stehende Personen, namentlich Einsiedler, als bemerkenswerte Beispiele für dieses Thema hin.

Von der h. Genovefa († ca. 520) berichtet die Legende, sie habe von ihrem 15. bis in ihr 50. Jahr ein Fastenleben strengster Art geführt, nur am Donnerstag und Sonntag jeder Woche etwas Gerstenbrot und gekochte Bohnen zu sich nehmend, während der übrigen fünf Tage aber nichts geniessend. Erst als Fünfzigjährige habe sie endlich, dem Befehl ihrer Beichtväter folgend, auch wieder Milch und gekochte Fische zu essen angefangen. Ungefähr derselben

[1] Pomerius De vit. contempl. II, 22. Jonas Aurel. De instit. laicali, I. Mabillon, Acta SS. O. S. B., sec. IV, vol. I, p. 482.

Zeit gehört jener von Gregor v. Tours biographisch behandelte Lupicinus († 480) an, der samt seinem Bruder Romanus unweit Avenches ein Einsiedlerleben beim ausschliesslichen Genuss von rohen Kräutern führte und auch später, nachdem er mit jenem Gründer des Klosters Condat geworden war, nichts als ein breiartiges Getränk, aus Wasser mit geschrotenem Weizenmehl (samt der Kleie) bestehend, zu sich zu nehmen pflegte. Mehrere andre der von Gregor v. Tours geschilderten Heiligen glänzen durch ähnliche Fastenbravouren. Ein jüngerer, fränkischer Lupicinus, etwa dem 6. Jahrhdt. angehörig, soll, als Klausner in den Flecken Lipidiacum viele Jahre in altem Gemäuer eingeschlossen, seine lediglich aus Brot und Wasser bestehende Nahrung von Zeit zu Zeit durch eine Maueröffnung gereicht bekommen haben.[1] Nennen liesse sich hier desgleichen eine Anzahl der aus Bedas Kirchengeschichte bekannten Iroschotten und Angelsachsen (Cedda, Adamnan, Egbert), die freilich mehr unter die Rubrik der Klosterheiligen gehören. Vom h. Eligius, zuerst Goldschmied, dann Bischof zu Noyon († 659), wird erzählt, er habe, während er den zahlreichen Armen die seine Gäste waren zu Tische diente, sich mit ärmlichster Kost, gleich der eines Bettlers, begnügt. Tillo, der Lehrling und Schüler dieses berühmten flandrischen Heiligen, ass während seiner Einsiedlerzeit nur einmal des Tags, nämlich abends nach Sonnenuntergang; für gewöhnlich waren Äpfel und Kräutersaft seine einzige Nahrung, nur alle drei Tage nahm er auch etwas Brot mit Salz zu sich.[2] Bischof Willehad v. Bremen († 789), der berühmte Friesen- und Sachsenmissionar, lebte von Jugend auf nur von Brot und Honig, Gemüse und Obst, mied allen Wein und Met, ja sogar Milch, und gestattete sich erst während seiner letzten Lebensjahre, auf Geheiss des Papstes Hadrian I., zur Stärkung seiner dahinwelkenden Körperkräfte, etwas Fleisch. Der grosse Cluniacenserabt Odo († 942) wurde schon in früher Jugend zu einer Lebensweise der Entsagung angehalten; ein

[1] Acta SS. t. IV Inh. p. 817.
[2] Vit. S. Elig., b. Migne l. t. 87, p. 479 ff. Vit. S. Tillonis b. Mabillon, AA. SS. O. S. B., sec. II, p. 994.



halbes Pfund Brot, eine Handvoll Bohnen und ein Schluck Wein bildeten die tägliche Nahrung, bei der er heranwuchs.[1] Der während der Jahre 995—1000 Italien, Frankreich und England auf einem Esel durchziehende Eremit Symeon, armenischer Abkunft, kasteite sich alljährlich während der Passionszeit mit minimaler Diät, trank dann am Charfreitag, zu Ehren von Christi Leiden am Kreuz, vom schärfsten Essig und verbrachte die zwei Tage von da bis zum Osterfeste wachend bei absolutem Fasten. Um dieselbe Zeit begegnet man dem h. Nilus, einem griechischen Einsiedler bei Rossano, der in einer Höhle lebend sich bloss von Brot, Wasser und gelegentlich von etwas gekochtem Gemüse nährte und wesentlich dieselbe harte Diät auch später, als Eremit unweit Capua und zuletzt bei Gaëta, fortführte.[2] Graf Theobald von der Champagne († 1066) begnügte sich während seines Einsiedlerlebens zu Salanigo bei Vicenza mit etwas Wasser, Wurzeln und elendem Haferbrot — welches letztere er während seiner letzten Lebensjahre sich auch noch abgewöhnte. Von den mittelitalischen Einsiedlern, deren asketische Bravouren wir aus Peter Damiani's Schilderungen kennen lernen, ass Anso nichts als rauhes, schwerverdauliches Brot, das ihm zuweilen über acht Tage unverdaut im Magen liegen blieb; Leo Präzensis aber pflegte niemals vor Sonnenuntergang irgend etwas zu essen — bei welcher Diät er nichtsdestoweniger ein Alter von 140 Jahren erreicht haben soll.[3] In die letzten Jahrzehnte des von uns hier behandelten Zeitraums fällt das von Jacob v. Vitry geschilderte wunderbare Fastenleben der frommen Niederländerin Maria v. Oignies, die während der letzten 53 Tage vor ihrem Tode (1213) nur noch von der Eucharistie gelebt haben soll; desgleichen die Jugend der h. Hedwig von Schlesien (geb. 1174 zu Andechs, † 1243). Sie gewöhnte sich frühzeitig jenes streng enthaltsame Leben an, kraft dessen sie an zweien Tagen jeder Woche nur Wasser und Brot, an zweien andern etwas Gemüse oder sonstige trockene Zukost, und nur an den drei

[1] Vit. Odon. I, 16 (vgl. Sackur, D. Cluniac. I, 44).
[2] Sackur, I, 324 f. (über Symeon); 329 ff. (über Nilus).
[3] Pet. Damiani Opusc. LI, c. 6—9.

übrigen Milch und Fischspeisen zu sich nahm. Auch that sie an der Tafel ihres herzoglichen Gemahls meist nur so, als ob sie ässe, u. s. f.[1]

II. Als eine zweite Hauptform kirchlich gebotener Zwangs-Askese, welche entsprechende Reaktionen im Leben von Geistlichen wie Laien hervorrief, ist der **Klerikercölibat** hier ins Auge zu fassen. Die Geschichte seiner Einführung durch Dekretalbriefe der Päpste Siricius (385), Innocenz I. (404 u. 405) und Leo I. (446; 458) — von welchen der letztgenannte sogar Subdiakonen mit dem Eheverbot belastete — setzen wir als bekannt voraus. Ebenso die des mehr oder weniger erfolgreichen Widerstands, welchen die Weltgeistlichkeit fast aller Länder bis tief ins 11. Jhdt. hinein diesem von Rom aus ihr aufgenötigten schweren Joche entgegensetzte. Erst unter geschickter Benutzung der cluniacensischen Bewegung gelang es den Päpsten im Hildebrandschen Zeitalter, diese Opposition zu überwinden und gleichzeitig mit dem simonistischen Laster auch das „nikolaitische" der Priesterehe in ziemlich weitem Umfang zu unterdrücken. Eine förmliche Ausrottung des durch ultramontane Polemiker wie Nilus, Humbert, Peter Damiani in Schrift und Rede bekämpften, durch Synodalbeschlüsse und Dekrete von Päpsten, wie Gregor VII., Urban II., Calixt II. (1123 I. ökum. Laterankoncil), Alexander III. verbotenen und mit schweren Strafen bedrohten Übels ist vor dem 13. Jhdt. doch eigentlich nur im romanischen Süd- und Westeuropa gelungen. Im nördlichen Frankreich sowie in England setzt der offene Widerspruch der Kleriker sich bis gegen Ende des 12. Jhdts. fort. In den skandinavischen Ländern, in Polen, Ungarn und Böhmen behauptet sich die Priesterehe bis tief ins 13. Jhdt. hinein. Ebenso hie und da im westlichen Deutschland, z. B. in Lüttich, wo noch um 1220 öffentlich Hochzeiten geistlicher Herren stattfanden, und in Zürich, wo dergleichen noch um 1230 vorkam, etc. In einigen Gegenden Norddeutschlands (Friesland, Holstein) hat das Volk, gerade um der Wahrung

[1] Vita b. Mariae Oigniac. auct. Jacobo de Vitr., in AA. SS. t. IV Jun. p. 636. Vita Hedwigis, ed. Stentzel, Scr. rer. Siles. II, p. 1 ff. 99 ff.



guter Zucht und Keuschheit in den Gemeinden willen, durchs ganze Mittelalter hindurch die Cölibatäre von den Priesterämtern fern gehalten.

Wie viel nun auch fehlen mochte an der völligen Durchführung der gregorianischen Satzungen, eins war bis zum Schlusse unserer Periode erreicht: der Priestercölibat war G e s e t z geworden. Eine Schranke war errichtet zwischen dem Klerus bis hinab zum Subdiakonat und zwischen der Laienschaft, an der zu rütteln niemand mehr ein Recht hatte. Nicht nur die mönchisch regulierte Geistlichkeit, sondern sogar der Sekularklerus war fortan eine ganze Stufe höher gestellt als das übrige Christenvolk. Vor und unter dem Himmel des Klosterlebens war ein Vorhimmel errichtet, den die dem Eheleben entzogene nicht-mönchische Priesterschaft bevölkerte. Schon zu den Bewohnern dieses Vorhimmels, denen allein das Recht des Dienens am Altar und des „Opferns" eignet, hat die zum Eheleben befugte und eben damit auf einen niederen Vollkommenheitsgrad festgebannte Christenheit insgemein ehrfurchtsvoll emporzublicken! Eine durchaus neue, von der des Urchristentums grundmässig abweichende Lebensansicht erwächst aus dieser Ausdehnung der Virginitätspflicht auf das ganze des nach Zehntausenden zählenden Priesterstands. Bis in die frühesten Anfänge der christlichen Geschichte erstreckt der von Cluny und von Rom aus überallhin verbreitete Vorstellungskreis seine Wirkungen, zu schroff geschichtswidrigen Urteilen Anlass gebend und überschwengliche Verherrlichungen des jungfräulichen Lebensideals erzeugend. Weil die Virginität unbedingt höher steht und gottwohlgefälliger ist als das Leben in der Ehe, so kann der beweibt gewesene Apostel Petrus selbstverständlich seit seinem Jüngerverhältnis zu Christo nicht länger mit seinem Weibe zusammengelebt haben; er hat dasselbe samt dem Schiff und Fischernetz verlassen, als er sich an den Herrn anschloss, ja er hat den durch das einstige Eheleben auf sich geladenen Flecken schliesslich durch grausamen Martertod weggewaschen![1] Maria kann, nachdem sie den Heiland

[1] Schon Hieron. Ep. 118.4 sagt: Habuit et Petrus (uxorem); sed tamen cum reti eam et navicula eam dereliquit. Derselbe adv.

übrigen Milch und Fischspeisen zu sich nahm. Auch that sie an der Tafel ihres herzoglichen Gemahls meist nur so, als ob sie ässe, u. s. f.[1]

II. Als eine zweite Hauptform kirchlich gebotener Zwangs-Askese, welche entsprechende Reaktionen im Leben von Geistlichen wie Laien hervorrief, ist der **Klerikercölibat** hier ins Auge zu fassen. Die Geschichte seiner Einführung durch Dekretalbriefe der Päpste Siricius (385), Innocenz I. (404 u. 405) und Leo I. (446; 458) — von welchen der letztgenannte sogar Subdiakonen mit dem Eheverbot belastete — setzen wir als bekannt voraus. Ebenso die des mehr oder weniger erfolgreichen Widerstands, welchen die Weltgeistlichkeit fast aller Länder bis tief ins 11. Jhdt. hinein diesem von Rom aus ihr aufgenötigten schweren Joche entgegensetzte. Erst unter geschickter Benutzung der cluniacensischen Bewegung gelang es den Päpsten im Hildebrandschen Zeitalter, diese Opposition zu überwinden und gleichzeitig mit dem simonistischen Laster auch das „nikolaitische“ der Priesterehe in ziemlich weitem Umfang zu unterdrücken. Eine förmliche Ausrottung des durch ultramontane Polemiker wie Nilus, Humbert, Peter Damiani in Schrift und Rede bekämpften, durch Synodalbeschlüsse und Dekrete von Päpsten, wie Gregor VII., Urban II., Calixt II. (1123 I. ökum. Laterancencil), Alexander III. verbotenen und mit schweren Strafen bedrohten Übels ist vor dem 13. Jhdt. doch eigentlich nur im romanischen Süd- und Westeuropa gelungen. Im nördlichen Frankreich sowie in England setzt der offene Widerspruch der Kleriker sich bis gegen Ende des 12. Jhdts. fort. In den skandinavischen Ländern, in Polen, Ungarn und Böhmen behauptet sich die Priesterehe bis tief ins 13. Jhdt. hinein. Ebenso hie und da im westlichen Deutschland, z. B. in Lüttich, wo noch um 1220 öffentlich Hochzeiten geistlicher Herren stattfanden, und in Zürich, wo dergleichen noch um 1230 vorkam, etc. In einigen Gegenden Norddeutschlands (Friesland, Holstein) hat das Volk, gerade um der Wahrung

[1] Vita b. Mariae Oigniac. auct. Jacobo de Vitr., in AA. SS. t. IV Jun. p. 636. Vita Hedwigis, ed. Stentzel, Scr. rer. Siles. II, p. 1 ff. 99 ff.



guter Zucht und Keuschheit in den Gemeinden willen, durchs ganze Mittelalter hindurch die Cölibatäre von den Priesterämtern fern gehalten.

Wie viel nun auch fehlen mochte an der völligen Durchführung der gregorianischen Satzungen, eins war bis zum Schlusse unserer Periode erreicht: der Priestercölibat war Gesetz geworden. Eine Schranke war errichtet zwischen dem Klerus bis hinab zum Subdiakonat und zwischen der Laienschaft, an der zu rütteln niemand mehr ein Recht hatte. Nicht nur die mönchisch regulierte Geistlichkeit, sondern sogar der Sekularklerus war fortan eine ganze Stufe höher gestellt als das übrige Christenvolk. Vor und unter dem Himmel des Klosterlebens war ein Vorhimmel errichtet, den die dem Eheleben entzogene nicht-mönchische Priesterschaft bevölkerte. Schon zu den Bewohnern dieses Vorhimmels, denen allein das Recht des Dienens am Altar und des „Opferns“ eignet, hat die zum Eheleben befugte und eben damit auf einen niederen Vollkommenheitsgrad festgebannte Christenheit insgemein ehrfurchtsvoll emporzublicken! Eine durchaus neue, von der des Urchristentums grundmässig abweichende Lebensansicht erwächst aus dieser Ausdehnung der Virginitätspflicht auf das ganze des nach Zehntausenden zählenden Priesterstands. Bis in die frühesten Anfänge der christlichen Geschichte erstreckt der von Cluny und von Rom aus überallhin verbreitete Vorstellungskreis seine Wirkungen, zu schroff geschichtswidrigen Urteilen Anlass gebend und überschwengliche Verherrlichungen des jungfräulichen Lebensideals erzeugend. Weil die Virginität unbedingt höher steht und gottwohlgefälliger ist als das Leben in der Ehe, so kann der beweibt gewesene Apostel Petrus selbstverständlich seit seinem Jüngerverhältnis zu Christo nicht länger mit seinem Weibe zusammengelebt haben; er hat dasselbe samt dem Schiff und Fischernetz verlassen, als er sich an den Herrn anschloss, ja er hat den durch das einstige Eheleben auf sich geladenen Flecken schliesslich durch grausamen Martertod weggewaschen![1] Maria kann, nachdem sie den Heiland

[1] Schon Hieron. Ep. 118.4 sagt: Habuit et Petrus (uxorem); sed tamen cum reti eam et navicula eam dereliquit. Derselbe adv.

wunderbarer Weise als reine Magd geboren, nicht etwa nochmals Mutter geworden sein; sie ist „ewige Jungfrau“ geblieben. Die als „Brüder“ Jesu genannten Apostel Jacobus, Judas etc. können nur Pflegsöhne Marias gewesen sein, Kinder aus einer früheren Ehe ihres Bräutigams Joseph; sie hätte nimmermehr Himmelskönigin werden können, wenn ihre Ehe mit Joseph einen anderen Charakter als den einer beständigen Continenz getragen hätte. Alles dies und derartiges hatte schon längst in Predigten, in Erbauungsschriften und polemischen Tractaten der Vorkämpfer katholischer Kirchlichkeit seinen Ausdruck gefunden; Helvidius (ca. 380) und Bonosus (ca. 400), die Bestreiter von Marias beständiger Jungfräulichkeit, waren nicht minder verdammt worden, wie Jovinianus (ca. 390), der Leugner eines höheren sittlichen Werts der Ehelosigkeit überhaupt und zugleich Vertreter einer die besondere Verdienstlichkeit des Fastens und des Märtyrertums verneinenden Lebensansicht. Das Neue in der von Cluny ausgehenden Art des Zufeldeziehens gegen solche unsrem protestantischen Prinzip verwandte Anschauungen — wie sie immerhin auch bis zum 11. Jhdt. noch vereinzelt auftraten, (Heribert v. Mailand, † 1045; Pseudo-Udalricus, Ep. de continentia, ca. 1074) — bestand in der rücksichtsloseren Ziehung praktischer Consequenzen aus der asketisch-weltfeindlichen Theorie, sowie in dem Streben nach Begeisterung der Massen für das Ideal eines ehefrei dastehenden und ebendamit eines höheren Grads von Christlichkeit teilhaftigen Klerus. Und es ist thatsächlich in weitem Umkreis damals gelungen, dieses Ideal als das alleinberechtigte und einzig heilbringende der Denkweise vieler Millionen katholischer Christen zu übermitteln. Die errichtete Schranke war zunächst wenig nach dem Sinne der durch sie zur Absperrung gegen jeden Frauenverkehr, auch den einer „ehrbaren Ehe“ (Hebr. 13, 4) verurteilten Priesterschaft. Sie entsprach aber um so besser den schon längst von den Klöstern aus im Volke

---

Jovin. I, 26; Petrus nuptiarum sordes abluit cruore martyrii — ein hartes Wort, woran von s. Zeitgenossen sich manche ärgerten (Rufin, Apol. II, 39), während später Petr. Damiani (De perfect. mon. 6) es bewunderte.



verbreiteten Anschauungen und Grundsätzen und wurde daher auch priesterlicherseits bald genug nicht nur praktisch respectiert, sondern als heilsam und notwendig anerkannt.

Wie konnte die weite Kluft zwischen dem ehefreien Klerus und dem eine Stufe tiefer stehenden Volke der Eheberechtigten etwa überbrückt werden? Der starke asketische Drang des Zeitalters hat mehrere Methoden zur gegenseitigen Wiederannäherung der durch die kirchliche Satzung geschiedenen beiden Gesellschaftsklassen mittels frei erwählter Büssungs- oder Übungsakte ausgesonnen. Wenigstens zweier derselben ist hier näher zu gedenken.

1. Der Klerus lässt sich zur Laienstufe herab durch demütige Akte freiwilliger Selbsterniedrigung. Selbstverleugnungsakte dieser Art sind reichlich und schon sehr frühzeitig durch geschichtliche Urkunden gleicherweise wie durch fromme Sagen bezeugt. Schon das bekannte Sichweigern zahlreicher Kleriker, die angebotene Bischofswürde anzunehmen — ein fast in jeder namhafteren Bischofsbiographie, auch in vielen Papstbiographien stetig wiederkehrender Zug — gehört hierher. Bei den Bischöfen Frankreichs und der angrenzenden Länder begegnet man schon im Merovingerzeitalter der vielfach geübten Sitte, sich beim brieflichen Verkehr sowohl mit Ihresgleichen wie mit Fürsten u. a. weltlichen Personen einer demütigen Selbstbezeichnung zu bedienen. Beim Concil zu Tours 461 unterschreibt ein Bischof (Thalassius von Angers) sich als *peccator*; bei einer späteren Synode ebendaselbst 567 thun dies sieben der anwesenden Bischöfe; einer der Subscribenten schreibt hier: *etsi peccator — — — episcopus.* Dieselbe demütige Selbstbezeichnung gebraucht bei einem span. Concil zu Barcelona 599 der Bischof Joh. de Biclaro von Gerona. Beim 6. Concil zu Toledo 638 unterschreiben zwei der Teilnehmer: *etsi indignus episcopus.* Andere nennen sich *humilis episcopus*, u. s. f. (Görres, a. a. O. — woselbst noch andres hierher Gehörige). — Verwandt hiermit ist der Brauch des Bedienens geringer Gäste bei Tische, den Bischöfe oder andre hochgestellte Kleriker in Befolgung jenes von Eligius v. Noyon gegebenen Vorbildes (oben, S. 444) mehrfach ausüben, z. B.

Udalrich von Augsburg, Anno v. Köln u. a.[1] Nicht minder das Begrüssen von Gästen oder zufällig Begegnenden mit der Kniebeugung (metanoea, prostratio), wie es u. a. Gregor d. Gr. dem in Rom mit ihm zusammentreffenden Abte Johannes Persa erwiesen haben soll[2] und wie es — wohl infolge der Vorschrift in R. Ben. c. 53[3] — besonders fleissig von Äbten und Prioren benediktinischer Observanz, aber auch sonst mehrfach geübt wurde. Das Fusswaschen (pedilavium, griech. ποδόνιπτρον) gehört eben hierher, eine schon im apostolischen Zeitalter im Anschluss an Christi Vorgang geübte Demuts- und Liebesbezeugung (s. 1. Tim. 5, 10), für die sich Belege aus jedem der folgenden christlichen Jahrhunderte erbringen lassen,[4] die durch das eben angeführte Kap. der Regel von Monte Cassino Aufnahme in die benediktinische Tradition fand, aber auch ausserhalb des Klosterlebens eine reiche Geschichte erlebte. Bischöfe vollziehen diesen Akt an Armen und an Pilgern seit dem 4. Jhdt. mehrfach.[5] Als an Neugetauften zu vollziehender Ritus findet er Eingang in ältere Liturgien, wie die nordafrikanische und gallikanische (nicht in die römische). Als jährlich am Gründonnerstag in genauer Befolgung von Christi Vorbild an 12 Subdiakonen (oder bezw. an 13 Armen) zu vollziehenden Akt kennt die römische Liturgie das Pedilavium seit dem 13. Jhdt. Die frühesten Anfänge dieser Sitte, in deren Ausübung weltliche Herrscher dem Beispiel des Papstes bald nacheiferten, reichen jedenfalls noch viel weiter zurück.[6]

---

[1] Vit. S. Udalrici Aug., b. Mabill. A. SS. O. S. B. V, 473. (Lambert, ad an. 1075).

[2] Moschos, Prat. spir. 151.

[3] P. 52 Woelffl.: „In ipsa autem salutatione omnis exhibeatur humilitas omnibus venientibus vel discedentibus hospitibus: inclinato capite vel prostrato omni corpore [in terra] Christus in eis adoretur, qui et suscipitur.“

[4] Tertull. ad uxor. II, 4: aquam sanctorum pedibus offerre. Vgl. Aug., Serm. 216, und Tract. 18 in Joann; Cassian, Coll. 18,11; Climac. Scal. par. 4., u. s. f.

[5] S. schon Sozom. h. e. I, 11. Vgl. Joh. Diakon. Vit. Greg. M. II, 22, 23.

[6] Aug. Ep. 55 ad Januar c. 18; Concil. Carthag. III, 397, c. 23; Ambros., De sacram. III, 1. — Vgl. überhaupt: Bingham, Origg. IV 394; Selvaggio, Antiqu. chr. instit. III, 82; Kraus, Art. „Fusswaschung“ im Realw. der chr. Altert. I.



2. Die verehelichten Laien enthalten sich freiwillig des ehelichen Umgangs und suchen so ihre Lebenshaltung der jungfräulichen des Klerus anzunähern. Der Drang danach, den Geschlechtstrieb Gotte gleichsam als Opfer darzubringen und mit dem Gatten in blosser Scheinehe zusammen zu leben, lässt sich auf Grund einzelner Beispiele als schon in den frühesten Zeiten der alten Kirche hie und da hervortretend erweisen. Falls an der Legende von der h. Cäcilia ein geschichtlicher Kern nachgewiesen werden könnte, würde das Verhältnis dieser christlichen Römerin zu ihrem Gatten Valerianus, dem sie auch im Märtyrertode nachfolgt (angeblich um 230, nach andern schon um 180), einen der frühesten Fälle dieser Art bilden. Ehen nach Cäcilienart, des Beischlafs gänzlich sich enthaltend, soll dann (nach Augustin, de haeres. c. 87) grundsätzlich die nordafrikanische christl. Bauernsekte der Abelonier geführt haben. Inschriftliche Zeugnisse für das Zusammenleben von Ehegatten in priesterlicher Keuschheit liegen aus altkirchlicher Zeit mehrere vor. So eine Grabinschrift aus Aosta, welche dem Ehepaar Ampelius und Singenia nachrühmt, dass „ihr Leben ein solches gewesen sei, dass die Gattin ihren Mann verlassen und 20 Jahre lang in Keuschheit gelebt habe“; desgleichen eine von Villeneuve bei Avignon, welche einem verheirateten Priester daselbst bezeugt, er sei gewesen ein „iura sacerdotii servans nomenque iugalis“.[1] Verehelichter Bischöfe, die in steter keuscher Enthaltung gelebt haben sollen, gedenken mehrfach die Urkunden der fränkischen Kirche. So ein Concil v. Tours 567, welches durch seinen 12. und 13. Kanon die Existenz verheirateter Träger des Bischofsamts bezeugt, aber zugleich fordert: dieselben müssten „ihre Frauen nur wie ihre Schwestern betrachten“; so Gregor v. Tours in dem, was er (De glor. confess. 77) über einen von seiner Gattin mit Unrecht eifersüchtig verdächtigten Bischof von Nantes berichtet. Laienbeispiele hierher gehöriger Art sind: Paulinus, der frühere Consul und Consular, spätere Bischof von Nola (S. 330 f.) und seine Gattin Teresia; Hilarius, Senator

---

[1] Kraus, Art. „Ehe“ ebd., Frz. Görres, ZWTh. 1886, S. 343 ff.

zu Dijon, und seine Gemahlin Quinta, die Eltern des frommen Klostergründers Johannes v. Reomaus; Kaiser Karl der Dicke und seine Gemahlin Richardis; Kaiser Heinrich II. d. Heilige und Kaiserin Kunigunde (deren Ehe überhaupt stets eine keusche Scheinehe, und ebendeshalb kinderlos geblieben sein sein soll); Herzog Heinrich der Bärtige von Schlesien, der mit seiner Gemahlin, der h. Hedwig, nach dreissigjähriger wirklicher Ehe in ein Verhältnis asketischer Scheinehe übertritt. Auch jene Maria von Oignies (S. 445) galt vielfach als eine Bewahrerin vollständiger Keuschheit während ihres Ehelebens. — Wenigstens zeitweilige Enthaltung vom ehelichen Verkehr wurde gleichfalls hie und da geübt, teils als Bussmassregel nach beichtväterlichem Rat oder Befehl (coniugalis poenitentia),[1] teils als den Fastenzeiten des Kirchenjahres sich anschliessender frommer Brauch — wie denn u. a. Bonifaz in einer Fastenpredigt (Serm. 12) den Ehegatten Wahrung der Continenz während der Quadragesima vor Ostern empfahl.

III. **Asketische Beförderungsmittel der Andacht und des Bussschmerzes.** Ihrer verbreitet sich eine beträchtliche Zahl, meist ausgehend von den Klöstern und nach dem Muster klösterlicher Sitten geartet, auch in die Frömmigkeitsübung der Weltgeistlichkeit und der Laien. Allerdings bleibt einiges hierher Gehörige der Klosteraskese als Spezifikum eigen und dringt einiges zwar bis in die Kreise der Weltkleriker vor, lässt jedoch das Verhalten der Laienschaft unberührt. Trotz dieser Abzüge werden wir immer noch eine nicht ganz unbedeutende Zahl asketischer Andachtsmittel und Bussitten zu verzeichnen haben, die im religiösen Verhalten auch der Laien eine mehr oder weniger wichtige Rolle spielen.

Nicht über die Grenzen der Klosteraskese hinaus dringen Bräuche wie der des Schweigens zu bestimmten Zeiten (vgl. S. 368 u. 401), des allnächtlichen Gottesdienstes um Mitternacht (Officium nocturnum; vigilia), der Schriftlesung über Tisch sowie sonst zu bestimmten Zeiten, der stillen

[1] Vgl. schon Ambrosius, De poenit. II. 10; Hieron. in Joel. c. 2. Dazu Bingham, Orig. VIII, 16.



Contemplation und des Herzensgebetes. Auch von den Annexa der letztgenannten Andachtsweisen bleiben manche der Laienbeteiligung vorerst mehr oder weniger entzogen. Höchstens ganz vereinzelt dürfte ein Brauch wie der einer beständigen Todesbetrachtung (recordatio mortis), verbunden mit dem öfteren Anschauen von Särgen u. dgl. auch ausserhalb der Klöster geübt worden sein.[1] Und die Thränengnade als charismatischer Effekt eines gesteigerten Andachtslebens behält, wie im Orient (s. I, 279 f.), so auch im Abendlande ihre Heimat wesentlich im Klosterleben, besonders in dem der strengeren benediktinischen und cluniacensischen Richtung.[2]

Am asketischen Bibellesen und Psalmensingen nimmt auch der Weltklerus — soweit er nicht ganz auf das Notdürftigste an literarischer Bildung beschränkt war, — mehr oder weniger Teil. Den Laien allerdings, in deren Kreisen das Lesenkönnen eine seltene Kunst blieb,[3] war die Beteiligung an derartigem im allgemeinen unmöglich, ja man begann gegen bibellesende Nichtkleriker wohl schon gegen Ende unsres Zeitraumes hie und da — aus Anlass der waldensischen Bewegung — mit kirchlichen Verboten vorzugehen. Inbezug auf das Lesen und Singen des Psalters, als des am meisten gehandhabten und kirchlicherseits am

[1] Als anregende Vorbilder hierfür konnten dienen einerseits Cäsaria mit ihren arelat. Namen (s. oben S. 352), andererseits z. B. Patriarch Johann d. Almosenpfleger v. Alexandria († 616), der nach c. 18 seiner Vita (ins Lat. übers. durch Bibliothekar Anastas.) schon bei seinen Lebzeiten einen Sarg für sich zurechtstellen und ein Grab für sich anfangen liess. Eine besonders auch von weltlichen Herrschern (nach altklass. Vorbildern wie Philipp I. v. Macedonien etc.) mehrfach geübte Sitte.

[2] Als besonders reich gesegnet mit der gratia lacrimarum schildern die mittelalterl. Heiligenleben u. a. Benedict v. Aniane, der während seines 48jährigen Büsserlebens „nie einen Bissen Brotes ass, bevor er seine Thränen vor Gott ausgoss“ (Hauck, II, 532); Majolus v. Cluny, von dessen Gebeten sein Biograph Syrus rühmt: Plerumque terra ante oculos ita lacrimis videbatur irrigata, ac si foret undis perfusa (Vit. S. Maioli II, 9); Poppo v. Stablo, der (freilich nicht ohne Anwendung von Gewaltmassregeln) es dahin brachte, dass „jede Messe, die er las, ja jede Lesung bei Tische ihn zu Thränen rührte“ (Vit. Popp. c. 28; vgl. Sackur, Clun. II, 293); Ulrich v. Cluny, der bei jedem Abendgebet und bei jedem des Morgens dargebrachten Messopfer weinte (vgl. Hauviller, S. 79); auch Gregor VII. (von welchem Wido v. Ferrara Ähnliches berichtet).

[3] Noch im 15. Jhdt. stand es hierum so, wie Raimund Sab., Theol. nat., Prol. p. 2 sagt: „Liber Scripturae non est communis, quia solum clerici legere sciunt in eo“.

angelegentlichsten empfohlenen biblischen Buches, bilden sich frühzeitig gewisse asketische Sitten aus, die z. Tl. alten Einsiedlerbräuchen des Orients (vgl. Cassian, Theodoret, Moschos etc.) nachgebildet, von den Klöstern aus auch in Weltklerikerkreise eindrangen. Man forderte und übte das Recitiren möglichst zahlreicher Plalmen hintereinander in aufrechtstehender Stellung; man sang eine bestimmte Anzahl Psalmen, z. B. die 12 Busspsalmen, so und so viel male mit kreuzweis erhobenen Händen;[1] man vollzog ebendies oder ähnliches in kniender Stellung; man verband mit dem Psalmensingen — hierin den berühmten Säulenheiligen Simeon nachahmend — zahlreiche rasch aufeinander folgende Kniebeugungen oder Metanöen (vgl. I., 246); ja man fügte obendrein Schläge mit der Hand auf die Brust (s. g. Palmaten), oder gar Geisselhiebe zu diesen Metanöen-Andachten hinzu (vgl. unten). In der Hauptsache werden diese ins Fanatische gesteigerten Psalterrecitationen fürs erste ein Reservatrecht der mittelitalischen Einsiedeleien und Klöster geblieben sein, wo der h. Romuald und nach ihm dann der „gepanzerte Dominicus" und sein Lobredner Petrus Damiani sie zuerst in Übung brachten. Aber in etwas gemässigterer Form, namentlich in derjenigen der Kniebeugungspsalmen und „Niederwerfungspsalmen" (psalmi prostrati, prosternales), sowie ferner in Begleitung von jenen Palmaten spielt das Psalmensingen auch in Bussbüchern Deutschlands und andrer Länder eine ziemlich hervortretende Rolle.[2] Und dass nicht bloss solche

[1] Über Psalmensingen mit kreuzweis erhobenen Händen s. schon Chrysost, Homil. 14 in I Tim.; sodann bes. P. Dam., Vit. SS. Rodulphi et Dom. loric. c. 10. Vgl. ferner unten, d.

[2] Über Psalmodieren in kniender Stellung s. besonders Regino, De synod. causis et eccl. discipl. II, 438 etc. — 300 kniend gesungene Psalmen werden hier als ebenso viel wert bezeichnet wie eine Woche Bussfasten bei Wasser und Brot; dagegen betrage das Äquivalent nicht kniend gesungener Psalmen für eine solche Busswoche 420, u. s. f. — Über Metanöen- oder Genuflexions-Psalmen u. deren meisterhafte Handhabung durch jenen Dominic. loric. s. Dam. a. a. O., c. 8. Über Palmaten (= pectoris tunsiones, *στερνοτυπίαι*) s. u. a. das Poenit. Burchardi l. 19, c. 17 u. 24. Es wird damit dieselbe Weise leidenschaftlicher Selbstpeinigung gemeint sein, welche Nilus Ep. l. III, 243 mit *χειρῶν διαπαταγμὸς μετὰ πόνου καρδίας* bezeichnete. Dagegen kann das „allidit in pavimentum saepius palmas" bei P. Damiani Ep. VI, 27 zur Erklärung des Ausdr. nicht herbeigezogen werden (geg. Duc. s. v.). — Über Prosternalpsalmen-Mabillon, AA. SS. O. S. B.



pönitentiale Massregeln dem Klerus Gelegenheit zu fleissigem asketischem Umgang mit dem geistlichen Liederbuche des alten Testaments gewährten, lässt sich u. a. aus jener für Irlands Kuldeer geltenden Vorschrift erschliessen: soweit nicht Seelsorgegeschäfte den Ceile de abhielten, solle derselbe Tag für Tag seine „drei Quinquagenen" (*three fifties*), d. h. also sämtliche 150 Psalmen abbeten.[1]

Weiter als diese Klasse von Übungen, die immerhin einen gewissen literarischen Bildungsgrad voraussetzten, drangen vom Klosterleben aus folgende Arten asketischer Andachtsmittel ziemlich tief auch in die Laienkreise ein:

a. Die tägliche Siebenstunden-Andacht als von einem Teil des Volks wenigstens passiv und indirekt, von frommen Männern und Frauen aber auch activ mitgeübte Feier. Zwar das förmliche Brevierbeten von der Frühmette an bis zur Complete blieb den Geistlichen überlassen. Aber daran, die Reihe der sieben Betstunden, oder wenigstens die Hauptglieder dieser Reihe, mit stiller Andacht zu begleiten und sie — gemäss einer schon frühzeitig entstandenen Symbolik — entweder zum Leben des Heilands überhaupt, oder speciell zu den Hauptmomenten von Christi Passion in sinnbildliche Beziehung zu setzen, hat auch die Laienwelt sich bald in weitem Umkreis gewöhnt.[2]

IX, 262 (wo übrigens unrichtigerweise die Identität dieser Niederwerfungspss. mit den Genuflexionspss. angenommen wird — s. dageg. die Constitt. Ordinis B. M. de Mercede, Dist. I, 3 bei Holst. III, 443), auch Augusti, Handb. der chr. Archäol. II, 234. Wegen der Geisselungspss. s. unten, III, § 3, wo überhaupt auf das hier berührte Gebiet zurückzukommen sein wird.

[1] Reeves, On the Celi-dé etc. (1860), p. 212. Bellesh., Kath. K. in Irl. I, 809.

[2] Hugo v. S. Vict., Specul. de myst. eccl. c. 3 (p. 340 M.): „Nocte enim media natus est de Virgine; diluculo surrexit; hora prima mulieribus ab angelis annunciata est resurrectio; h. tertia Spiritus S. inflammavit apostolos; h. sexta crucifixus est Dominus scil. mund. Redemptor; h. nona emisit Spiritum pro salute mundi. In vesperis commemoramus adventum Domini in mundi vespere. In completorio completum erit gaudium sanctorum in die generalis retributionis." — Einer späteren Zeit gehört die passionsgeschichtl. Deutung an:

Haec sunt septenis propter quae psallimus horis:
*Matutina* ligat Christum, qui crimina purgat;
*Prima* replet sputis; causam dat *tertia* mortis;
*Sexta* cruci nectit, latus eius *nona* bipartit;
*Vespera* deponit; tumulo *completa* reponit.

Vgl. auch Alb. Freybe, Das Deutsche Haus und seine Sitte (Gütersloh 1892), S. 124 f.

b. Häufiges Beten des Vaterunsers u. des englischen Grusses, die einfachere Grundlage der seit dem 13. Jhdt. unter dominikanischem Einfluss weit und breit üblich gewordene Rosenkranzandacht, ist eine von Ordenspersonen und Einsiedlern nicht allein, sondern hie und da auch von Laien frühzeitig geübte Sitte. Eine erste Spur vom mittelalterlichen Vorkommen eines solchen Brauchs kann man im 10. Kanon der englischen Synode von Cealchyt 816 erkennen, wo vorgeschrieben wird, dass beim Tode eines Bischofs *„septem beltidum paternoster“* für denselben zu singen sei, d. h. wohl eine Reihe von Gebeten, in welchen „zu sieben Malen“ das Paternoster wiederkehrt.[1] In Nachrichten aus dem 11. Jhdt. stösst man wiederholt auf Ähnliches. Ada, die Gemahlin des Grafen Dietrich von Avesnes im Hennegau (ca. 1070) betet das Ave Maria 60mal an jedem Tage. Die englische Gräfin Godiva um dieselbe Zeit hatte (nach Wilh. v. Malmesbury) sich einen Kranz von Edelsteinen aufgereiht an einer Schnur machen lassen, an welchem sie die Gebete abzählte, die sie täglich in bestimmter Zahl verrichtete. An der durch Polydorus Virgilius (ca. 1500) überlieferten Nachricht, dass der Eremit Peter v. Amiens den „modus orandi per calculos ligneos, quos vulgus modo preculas modo paternostros appellat“ erfunden habe, kann sehr wohl etwas Wahres sein. Statt der 150 Kügelchen des späteren eigentlichen Rosenkranzes soll freilich dieser Vorläufer aus der Anfangszeit der Kreuzzüge ihrer nur 55 gehabt haben.[2] Gleichfalls nach unsrer Periode, bezw. der Übergangszeit zur folgenden, gehört an, was von Claras, der späteren Gründerin des Clarissenordens (geb. 1194), jugendlichem Andachtseifer erzählt wird: sie habe täglich 300 Gebete gesprochen, die sie — wie einst der ägyptische Einsiedler Paul v. Pherme (s. I, 245) — nach kleinen Steinchen zählte.

[1] *beltides* s. u. a. span. *vueltas*, d. i. „Kreislauf, Wiederholungen“. Vgl. Smith im Dict. of Chr. Antiqu. s. v. „Rosary“ (II, 1819).

[2] Über Ada: Mabillon, Ann. O. S. B. IV, 462. Über Godiva: ders. in AA. SS. O. S. B., Praef. ad Sec. V, n. 25. Vgl. Wilh. v. Malmesbury bei Smith, Art. „Rosary“, (l. c.), sowie überhaupt den Artik. „Rosenkranz“ v. Steitz-Zöckler in PRE².



c. Das Cilicium oder Rauhhemd (Marterhemd), als Mittel zur Verstärkung des Schmerzes über die Sünden in Busszeiten, oder auch als beständige Mahnung an die eigne Bussbedürftigkeit, hat sich aus Klöstern und Einsiedlerzellen frühzeitig auch zu Laien höherer Stände, sowie zu nicht klösterlich lebenden Klerikern gefunden. Eligius (vgl. S. 444) trug ein solches Busshemd täglich; nur vor dem Schlafengehen legte er es ab, verrichtete aber zuvor noch darauf kniend sein Nachtgebet. Als spätere berühmte Ciliciumträger werden genannt: Ansgar der Apostel des Nordens, der fromme Herzog Wenceslaus v. Böhmen († 936), König Konrad III. der Hohenstaufe, dessen Grabschrift[1] rühmte:

> Mente Dei famulus, princeps habitu, trabeatus
> Exterius, vestis aspera subtus erat.

Ferner Ferdinand der Heilige von Spanien († 1236), Hedwig v. Schlesien und viele andere. — Das Ringtragen um den blossen Leib ist eine Abwandlung dieses Büsserhabits, die, wie sie schon bei Syriens Asketen in alter Zeit vorkam (I, 243), auch dem abendländischen Mittelalter nicht fehlen durfte. Ausser zahlreichen mönchischen Vertretern dieser Sitte, wie der turonensische Abt Senoch, † 576, der h. Gallus, die zur Nonne gewordene Königin Radegunde etc., werden auch Bischöfe als standhafte Ringträger genannt, z. B. Rudolf v. Gubbio und Farnulph v. Cisterna, die Petrus Damiani neben noch andern als Meister in dieser Übung rühmt.[2] Heroischer noch ist der Brauch des Panzertragens auf blosser Haut, eine Spezialität französischer und italienischer Asketen unseres Zeitraums, dabei einiger von fürstlichem Geschlechte. So besonders des Herzogs Wilhelm v. Aquitanien († ca. 812), der zur Abbüssung seiner Sünden sich mittels zehn Ketten einen eigens dazu geschmiedeten Harnisch so fest an seinem Körper befestigen liess, dass die Ketten tief in sein Fleisch einsanken und die gewaltige Rüstung auch mit Anwendung der grössten Gewalt nicht mehr ihm abgenommen werden konnte. Guilelmus aus Tours, genannt Firmatus († 1090), ist ein anderer Hauptvertreter dieses asketischen Genre; des-

[1] Baronius Ann. an. 1152.

[2] Damian. Opusc. L, c. 14: Vit. SS. Rod. et. Dom. c. 8. 12.

gleichen der als Einsiedler bei Verona lebende Gualfardus (aus Augsburg, † 1127) und der als Virtuos des Psalmensingens mit Metanöen genannte Dominicus Loricatus, der Schützling und Liebling Damianis.[1]

d. Die Selbstgeisselung, eine asketische Fortbildung des älteren Brauchs der pönitentialen percussio oder verberatio — dem ägyptisch-syrischen und griechischen Orient noch unbekannt, desgleichen auch der abendländisch-asketischen Überlieferung bis gegen d. J. 1000. Die ersten sicheren Beispiele gehören der Epoche der im Aufstreben begriffenen cluniacensischen Bewegung im Benedictinerorden an. Als ihre Urheber haben wohl der Prior Aicius zu Clusium (um 1000) und der Abt Guido v. Pomposia († 1046) zu gelten. Dass Romuald von Arezzo, der Gründer des Camaldulenserordens die Selbstgeisselungspraxis zuerst aufgebracht habe, lässt sich aus den ihn betreffenden Nachrichten bei P. Daminani (welche eher auf gegenseitig erteilte Disziplinen der unter Romualds Leitung stehenden Eremiten zu Sitria hinweisen) nicht erschliessen. Damiani selbst aber kann nicht (wie u. a. Baronius u. Bossuet meinten) Erfinder der Sitte gewesen sein, da er dieselbe als seit längerer Zeit schon vorhandenen Brauch kennt und beschreibt. Sein und des genannten Dominicus Verdienst ist nicht erstmalige Ausübung, sondern die raffiniertere Ausbildung der Selbstflagellation und ihre Erhebung zu einem fortan unentbehrlichen Glied in der Kette der mönchischen Kasteiungsmethoden.[2]

e. Verähnlichung mit dem Gekreuzigten oder Nacherleben der Kreuzespein Christi ist eine weitere Art des bei den Asketen unsres Zeitraums — teils in den Klöstern teils ausserhalb derselben — beliebt gewordenen Sichkasteiens. Radegundes glühend gemachtes Messingkreuz, das bald auf diesen bald auf jenen Körperteil gelegt und so

[1] Vit. S. Guilelmi ducis etc., c. 10. 14. 17. Vit. S. Guil. Firmati, in AA. SS. Boll. 24. Apr., p. 334. Vit. S. Gualfardi, ib. 30. Apr., p. 827.

[2] S. Damianis eignes Zeugnis für die Selbstgeisselung als in den Klöstern Italiens schon seit längerer Zeit bekannten Brauch: Ep. l. VI, n. 27 ad Petr. Cerebr. Vgl. ferner, was jenen Aicius u. Guido als Urheber der Sitte betrifft: Mabillon, Ann. O. S. B. III, 717; Acta SS. O. S. B. t. VIII, 451; 519.



der Haut aufgeprägt wurde, ist einer der frühesten und bekanntesten Fälle von Ausübung dieser Büssungsmethode. Der fränkischen Königin des 6. Jhdts. eiferte im 10. Jhdt. nach die englische Königstochter Editha (ca. 980), die mit scharfem Daumennagel sich blutige Kreuze auf die Stirn zu zeichnen pflegte, und zwar so oft wiederholt, dess der h. Dunstan ihr einst die Unverweslichkeit des mit so beharrlicher Strenge zu ihrer Mortification in Bewegung gesetzten Daumens geweissagt haben soll.[1] — Annahme der Kreuzesstellung mit wagrecht ausgestreckten Armen, und längeres Verharren in solcher Stellung ist eine andere Hauptart dieser künstlichen Nachbildung von Jesu Kreuzespein. Es gab eine pönitentiale Kreuzesstellung, wobei der Büsser, entweder aufrecht stehend oder glatt auf der Erde liegend, längere Zeit beide Arme ausgestreckt halten musste, und zwar konnten ausser Mönchen oder Nonnen auch Weltleute mit solcher Strafe belegt werden.[2] Verwandt damit ist die klösterliche Strafe des Stehens am Kreuzespranger, deren die Vitae des Lambert v. Stablo und der h. Austreberta gedenken.[3] Desgleichen das im Karolingerzeitalter nicht selten in Anwendung gebrachte Gottesurteil der Kreuzesprobe (Crucis iudicium s. examinatio), dem nach alter friesischer Volkssage einst Karl d. Gr. und Herzog Ratbot sich so lange, bis der letztere unterlag und damit die Herrschaft über Friesland an jenen verlor, unterzogen haben sollen.[4]

[1] Vgl. hier überh. den Abschnitt: „Die Nachempfindung der Schmerzen des Kreuzes“, in m. Monographie „das Kreuz Christi 1875, S. 244 ff.

[2] S. die Kanones des Königs Edgar de magnatum poenitentia, § 3: Saepe etiam se extendat super signum crucis, nunc erectus nunc super terram prostratus“. Vgl. auch Chrodegangs Can. c. 17 (Holst. II, 101).

[3] Vita S. Lamberti, bei Canisius, Var. lectt. II, 1, p. 140. Vit. S. Ausstrebertae § 15 (AA. SS. Boll. 10. Febr.). Vgl. Du Cange s. o. „Ad Crucem expansis brachiis stare“.

[4] König Karl lässt, nachdem beide lange Zeit mit ausgereckten Armen dagestanden, seinen Handschuh fallen. Da bückt sich Ratbod, und nun ruft Karl: Ha, ha, das Land ist mein! S. Moll, Kirchengesch. der Niederl. I, 321 (u. das. die älteren Quellenbelege). — Anderes hieher Gehörige s. bei Hefele, III, 575 f. (Concil zu Vermeria 753, can. 17) und in der Vita S. Liobae c. 15; auch b. Du Cange, s. v. „Crucis iudicium“.

f. Bittgänge ohne Schuhe, oder Barfussprozessionen (Nudipedalia), meist unter Mitanwendung von Sack (Cilicium) und Asche als verstärkenden Wahrzeichen des Bussschmerzes, spielen unter den ausserordentlichen Übungen der Zeit gleichfalls eine wichtige Rolle.[1] An und für sich nicht in die Rubrik asketischer Handlungen gehörig, wird das Prozessionswesen da, wo es in dieser Form oder auch verbunden mit Fasten auftritt (vgl. S. 439), eine der bedeutungsvollsten Äusserungsweisen des christlichen Busstriebs, und zwar eine solche, die auch Laien aller Stände die Möglichkeit einer eifrigen Beteiligung nahe legte. — Wurde, wie dies seit Mitte des 5. Jhdts. hie und da geschehen zu sein scheint — Bischof Petronius v. Bologna († 450) soll den betr. Brauch zuerst eingeführt haben — die Prozession an den Stationen eines s. g. Kalvarienbergs vorbei geleitet und mit Andachten an diesen (in älterer Zeit 7—8, später 10, zuletzt 14—15) bildlichen Darstellungen der einzelnen Momente von Christi Leidensgeschichte verbunden, so ergab sich jene Verknüpfung von ambulanter Sing- und Betfahrt mit Passionsandacht, die einen hohen Grad von volkstümlicher Beliebtheit erlangte und zu manchen der schönsten Erzeugnisse christlicher Kunst Anlass gegeben hat. — Wie hier das streng asketische Moment durch Beimengung mancher nicht unmittelbar asketischer Zuthaten temperiert und herabgemindert erscheint, ähnlich verhält es sich mit dem letzten der hieher gehörigen Andachtsmittel:

g. Dem Wallfahrten nach Gnadenorten. Der angeborene Wandertrieb der keltischen und germanischen Stämme benahm dieser Übung, obschon sie an sich als ein Busswerk gemeint war und vielfach durch Pönitentialbücher als Strafleistung behandelt wurde, doch viel von ihrem herben Ernst. Die nicht geringen Entbehrungen und Gefahren, welche eine weite Fahrt über Land und Meer in jenen Jahrhunderten mit sich brachte, half das Geübtsein im Bestehen von Abendteuern aller Art leichter ertragen. So fällt denn gar manche der Romfahrten und Jerusalemfahrten des frühen Mittelalters

[1] Vgl. z. B. Concil. Mogunt. 813, c. 33 (Hef.[2] III, 762).



weniger unter den askesegeschichtlichen als unter den allgemein kulturgeschichtlichen Gesichtspunkt. Und den wegen ihrer Ausdauer und Energie Bewunderung verdienenden Leistungen vieler Pilger gehen Fälle, wo es zu schlimmen sittlichen Verirrungen und Excessen kam, in ziemlicher Zahl zur Seite.[1] Es bedurfte gewisser, durch besondere Bussvorschriften angeordneter, oder auch frei erwählter Verschärfungen, um die Wallfahrt zu einer wirklichen Kasteiung zu machen. Zu dem vor allem charakteristischen Verschärfungen dieser Art gehört die Belastung des Pilgers mit eisernen Ketten oder Ringen — allerdings wesentlich eine Strafmassregel, der aber ein asketisches Moment beiwohnte, so gewiss als die Zustimmung des verurteilten Schuldigen gerade zu dieser besonderen Büssung doch wohl erforderlich war und in manchen Fällen auch die Möglichkeit einer Vertauschung derselben mit einer anderen Strafe bestand. Schon Gregor v. Tours weiss von einem mit Ketten belasteten Brudermörder zu erzählen, dessen siebenjährige Bussfahrt infolge seiner Gebete am Grabe des h. Johannes von Reomaus abgekürzt wurde. Ein Capitulare Karls d. Gr. v. J. 802 verbietet das Umherschweifen derartiger mit Eisen belasteter Pilger, welche betrügerischerweise vorgaben, zu derartigen Bussfahrten verurteilt zu sein. Karl der Kahle verurteilte den Franken Fortmund und dessen zwei Brüder wegen eines Verwandtenmords, den dieselben begangen, zu einer zweimaligen Pilgerfahrt nach Rom und nach Jerusalem unter Tragung schwerer Eisenfesseln an Lenden und Armen. Auch als Pönitenz für von Priestern verübte Unzuchtsünden waren derartige Bussfahrten mit Tragung der „circuli ferrei“ gebräuchlich.[2] — Überwiegend eine freiwillig übernommene, also eigentlich

[1] Siehe schon Bonifat. Ep. 63 ad Cuthbert. episc. (Klage über bei Wallf. zu Fall gekommene Nonnen, u. s. w.); vgl. Moll, I, 304. Ferner Concil. Forojuliense 791, c. 12 (Verbot des Rompilgerns für Nonnen).

[2] Greg. v. Tours, De glor. confess. c. 87 (vgl. d. ähnl. Erzählung aus spät. Zeit in der Vita S. Liudg. b. Mabill., AA. SS. saec. IV, 1, 53). Capitul. Carol. M. an. 789, c. 77 und an. 802, c. 45 (. . . . ut — — nudi homines, qui cum ferro vadunt, non sinantur vagari et deceptiones hominibus agere). Vgl. Gretser, De peregrinationibus p. 235; Du Cange s. o. „Circuli“; Moll, KG. d. Niederl. I, 338; Lea, Hist. of Confess. and Indulgences II, 123 ff.

asketische Leistung dürfte das Wallfahrten mit schweren Holzkreuzen als beständig getragener Last, behufs buchstäblicher Erfüllung von Herrnworten wie Matth. 10. 38; 16, 24, oder zur Nachahmung Simons v. Cyrene, gewesen sein. Für das mehrfache Vorkommen dieses von Cassian (Coll. patr. VIII, 3) bereits als ältere Asketenleistung erwähnten Brauchs auch im Mittelalter — vor wie nach dem Beginn des Kreuzzugzeitalters — spricht mehreres in Geschichte wie Legende Aufgezeichnete. Als Pönitenz wurde eine derartige Kreuzfahrt nach Rom dem Abte Bozethecus von Sazawa in Böhmen durch den Bischof von Prag (1086) auferlegt. Freiwillig schleppte um dieselbe Zeit der von vielen für wahnsinnig gehaltene apulische Piger Nicolaus Peregrinus (griech. Abkunft) sein Holzkreuz von Ort zu Ort, sowie im folg. Jahrhundert Raimund Palmarius aus Piacenza († 1200) ein dergleichen nach Jerusalem, Rom, San Jago de Compostella und noch anderen Wallfahrtsörtern.[1]

Das Phänomen des gelegentlichen Auftretens solcher büssenden Kreuzträger setzt sich also noch bis in die Zeit hinein fort, wo die harmlosere Form des äusserlichen Sichbezeichnens mit dem Kreuze durch Papst Urban II. und durch den h. Bernhard zu einer von Tausenden geübten Sitte, dèr nichts Asketisches mehr beiwohnte, geworden war.

IV. **Gänzlicher Ausschluss aus der menschlichen Lebensordnung.** Seinen Gipfel erklimmt das selbstquälerische Kasteiungsstreben in zweien auf völligen Abbruch der Beziehungen zur menschlichen Gesellschaft abzielenden Büssungsmethoden, die in der Sittengeschichte des frühen Mittelalters eine besonders charakteristische Rolle spielen.

1. Die ewige Strafwallfahrt (peregrinatio perpetua) ist die härtere dieser Büssungsweisen. Sie setzt, wo sie als Strafmassregel auftritt, das Belastetsein des zu ihr

[1] Wegen Bozetheks s. Monachi Sazavenzis Continuat. Cosmae Prag. (MG. Scr. IX, 149); wegen Nikol. Peregr.: AA. SS. Boll. t. I Jun. p. 237 ff.; wegen Raimundus Palmarius: ibid. t. VI Jul., p. 645. — Mehreres Wertvolle über Strafwallfahrten bietet auch L. C. Goetz, Studien zur Gesch. des Busssakraments, II: Die päpstl. Reservatfälle in der Bussdisziplin Romipetae, ZKG. XVI, 543—589.



Verdammten mit einer ungewöhnlich schweren Schuld voraus, betrifft also etwa die frechen Verüber unnatürlicher Unzucht, oder gewissenloser Priester, die das Beichtgeheimnis verraten haben, oder — bezeichnend für den Geist des Zeitalters — Ehegatten, die eine Gevatterin (commater spiritualis) geheiratet, u. s. f. Der Brauch tritt als vereinzeltes Vorkommnis in der iroschottischen Klöstergeschichte schon des 6. Jhdts. auf — schon Columba d. A. soll einen seiner Jona-Mönche zu einer ewigen Strafwallfahrt „unter Wehklagen und Thränen“ verurteilt haben. Ähnliches begegnet dann als freiwillig übernommene Büssung einzelner Asketen, — welche, wie etwa Amandus am Grab des h. Martin zu Tours, oder wie der Northumbrier Egbert während einer schweren Krankheit, das Gelübde ablegen„ ihr ganzes ferneres Leben auf der Pilgerfahrt zubringen und nie in die Heimat zurückkehren zu wollen“; — desgl. als in Bussbüchern oder in weltlichen Gesetzsammlungen für Kleriker und Laien in Bereitschaft gehaltene strenge Strafe.[1] Definitive Ausstossung „ins Elend“, ohne Eröffnung irgendwelcher Aussicht auf Begnadigung, ist der Sinn des furchtbaren Strafakts, dessen neben jener freiwillig gelobten immerwährenden Pilgrimschaft an dieser Stelle zu gedenken ist, weil er mit dem asketisch motivierten Wallfahrtswesen überhaupt nahe verwandt ist und weil ein Vollzug solcher Büssung lediglich kraft zwangsweiser Zudiktierung, ohne Connivenz des Büssers, schwerlich stattfinden konnte.

2. Gleichfalls auf gänzlichen Ausschluss aus dem geordneten Gemeinschaftsleben der Christenheit lauft hinaus die Bussmassregel der Einmauerung oder Inclusion. Aber sie ist — wenn nicht etwa (wie vielfach im Klosterleben) strafweise verhängt und durch stete Hungerdiät u. dgl. verschärft — eine weit mildere Büssung als jenes unaufhörliche Umherschweifen im Elend. Fromme Sagen wie die Alexiuslegende, die den zuerst während vieler Jahre als Bettler umhergeirrten Büsser zuletzt ein lazarusartiges Inclusen-

[1] Adamnan., Vit. S. Columb. (vgl. Skene, Celt. Scotl. II. 103; Vit. S. Amandi auct. Baudemundo (Mabill. saec. II, 710); Beda, H. eccl. III, 27. Vgl. Moll, I, 191 f.; Goetz, S. 544 f.; auch Uhlhorn, Liebesth. II, 275 ff.

leben nahe bei seiner Eltern Wohnung führen und so zu seiner Ruhe eingehen lässt, heben den Contrast zwischen den beiden ihrer Idee nach verwandten, aber doch entgengesetzten Kasteiungsmethoden auf lehrreiche Weise hervor.[1] — Das Leben des mittelalterlichen Klausners (Inclusus, Reclusus) ist wesentlich eine Wiederaufnahme der ältesten Form des christlichen Berufs-Asketentums oder des orientalischen (ägyptisch-syrischen) Anachoretismus, mit Vermeidung der für die klimatischen Verhältnisse des Abendlands ungeeigneten Sitten und Einrichtungen desselben. Säulensteher-Askese hat die abendländische Kirche in ihren Gebieten nicht aufkommen lassen. Als Wulflaich (gegen 590) dergleichen unweit Trier zur Ausführung zu bringen suchte, schritt der benachbarte Episkopat alsbald ein und hiess ihn seine Säule abtragen (vgl. Greg. v. Tours, Hist. VIII, 15). Auch des alvernischen Asketen Caluppa einsames Verweilen auf einem spitzen Felsgipfel des Cantal (Greg. v. Tours De vitis patr. II, 1) fand keine Nachahmung; wie denn überhaupt die Subdivales (*Ὑπαίθριοι*) des Morgenlands in der abendländischen Askesengeschichte der zuverlässig beglaubigten Parallelen so gut wie ganz entbehren.[2] — Aber Eremiten, die unter irgendwelchem, wenn auch kümmerlichen und nur wenig Schutz gegen die Unbill des Wetters gewährendem Obdach ihre Jahre in strenger Abgeschlossenheit vom Weltleben verbringen, kennt die wohlverbürgte Überlieferung des abendländischen Mittelalters in reicher Zahl. Und auf diese von der Merovingerperiode bis tief ins Zeitalter der Kreuzzüge hinein als typische Figuren im abendländisch-katholischen Kulturleben bedeutsam hervortretenden Einsiedler oder Klausner gilt es hier noch mit einigen Mitteilungen einzugehen.

[1] Über die verschiedenen oriental., mhd., altfranzösischen, altengl. Überlieferungen der Alexius-Vita s. die Lit.-Angaben bei Potthast[2], II, 1153.

[2] Schwerlich wohnt der Legende von jenem Gregorius vom Stein, der laut dem Gedichte Hartmanns v. d. Aue nach Erlebung furchtbarer, an Oedipus erinnernder Schicksale sich an einen einsamen Felsen der aquitanischen Küste anschmieden lässt, um hier jahrelang ein Büsserleben unter harten Kasteiungen zu führen, irgendwelcher geschichtliche Kern inne. Vgl. R. Schreiber, Der Gregorius des Hartm. v. d. Aue, Th. StKr. 1863, II.



Anlehnung des einsamen Inclusus an ein benachbartes Kloster, zu welchem er gewissermassen gehört, oder an einen Orden, nach dessen Satzungen sein Leben sich im ganzen regelte, war das Gewöhnliche. Obschon durch Benedicts Regel nicht bestimmt vorgesehen oder gar vorgeschrieben, gelangte das Institut eremitischer Aussenstationen, d. h. in der Umgebung der Klöster belegener Einsiedlerzellen doch frühzeitig im benedictinischen Ordensleben zu ziemlicher Aufnahme. Auch das italische und iroschottische Mönchtum vorbenedictischer Observanz hatte diese Einrichtung und pflegte sie angelegentlich (S. 373 f. u. 426).[1] Die kirchliche Sitte begünstigte lange Zeit hindurch lediglich diese den Klöstern angegliederte Art von Einsiedlern. Andere Zellbrüder oder Klausner, als vorher in Klöstern gewesene, also ordensmässig erzogene und wohlbewährte, sollen nach den Synodalbestimmungen von Vannes, Agde, Toledo, Frankfurt etc. nicht geduldet werden; den Bischöfen soll das Recht einer Controle über das Inclusenwesen und auch die Befugnis einer Zurückversetzung anstössig lebender Klausner in ihr Kloster zustehen.[2] Auch später blieb dies vielfach noch ähnlich. Aber es kommt doch allmählich zur Ausbildung eines vom Ordensleben mehr unabhängigen Laien-Inclusentums. Und diese nicht, wenigstens nicht direkt, an benedictinische oder sonstige Klöster angeschlossenen Klausner werden schliesslich die zahlreicheren! Von dem Viertelhundert in Klausen eingeschlossen lebenden westdeutschen Asketen (meist weiblichen Geschlechts), deren Cäsarius von Heisterbach († 1244) gedenkt, scheinen nur ganz wenige ihr

[1] Siehe, was das iroschottische und altenglische Einsiedlerwesen betrifft, bes. Bedas Vita S. Cuthberti (vgl. oben, S. 390). Acht volle Jahre lang lebt der spätere Abtbischof v. Lindisfarne († 687) einst in einer Höhle auf der Insel Farne unter harten Kasteiungen. Sein Freund Herbert (s. c. 28 der angef. Vita) lebte lange Zeit als Eremit auf der Insel Derwentwater. Gleich dem Columbakloster auf Jona, das einen besondren Einsiedlermeister od. *Disertach* unter s. Beamten hatte, besassen noch viele and. Klöster *Diserts* od. Einsiedlerzellen in ihrer Nachbarschaft — worauf das oft in Ortsnamen vorkommende Namenselement *Disert* hinweist (s. Stokes, Ireland and the Irish Church etc., p. 177 ff.).

[2] Concil v. Vannes 465, c. 7; v. Agde 506, c. 38; v. Toledo 646, c. 5; v. Frankfurt 794, c. 12. Vgl. Basedow, S. 4 f.

Einsiedlerleben im Anschluss an benedictinische oder cisterciensiche Klosterinstitute ihrer Nachbarschaft betrieben zu haben. Die meisten derselben waren zur Zeit, wo sie sich einmauern liessen, Laien gewesen; einige von ihnen hatten sich nach ihrer Inclusion, auf Wunsch oder Befehl des beaufsichtigenden Bischofs, an einen Orden, etwa den von Cisterz, angeschlossen. Andere aber hatten dies nicht gethan und genossen nichtsdestoweniger wegen ihres heiligmässigen Lebens und Verhaltens ein beträchtliches Ansehen in den Augen der umwohnenden Christenheit.[1] — Dafür dass viele dieser Klausner und Klausnerinnen wirklich in strengster asketischer Selbstzucht lebten und so die seitens des Volks ihnen dargebrachte Bewunderung in der That verdienten, liegen geschichtliche Zeugnisse in Menge vor. Manche fügten zur freiwillig erwählten Freiheitberaubung auch das äussere Sinnbild des Sklavenstands hinzu, durch Anlegen einer oder mehrerer Ketten; manche schliefen Sommers wie Winters auf blosser Erde, manche begnügten sich mit der elendesten Nahrung. Die h. Liutbirga, Tochter des edlen Hessus im unteren Bodethal, bewohnte ihre an der Stätte des späteren Cistercienserklosters Michaelstein gelegene Klause oder vielmehr Höhle mehrere Jahrzehnte lang (ca. 830—860), indem sie sich für gewöhnlich Brot, Salz, Gemüse und gelegentlich etwas Obst, an Sonntagen aber auch kleine Fischlein zur Nahrung reichen liess. Volle 64 Jahre hat im 10. Jhdt. die h. Sisu aus Drübeck in Westfalen ihre Klause bewohnt, im Winter wegen Mangels an Feuer oft genug dem Erfrieren nahe, zuletzt ganz verwittert und von Würmern zernagt. Nilus v. Gaëta gesellte zu seinem steten Fastenleben (S. 445) beständige Barfüssigkeit und immerwährendes Tragen eines rauhen Ciliciums aus Ziegenhaaren hinzu, u. s. f. Auch jenes stete Sicherinnernlassen an den Tod durch Hinschauen auf Grab oder Sarg gehörte zu den Andachtsmitteln mancher Inclusi. Sowohl Anunchiades in Fulda, wie der ebendaselbst längere Zeit als Zellbruder lebende spätere

[1] Basedow, S. 20 f.



Regensburger Schottenmönch Marianus († 1086) hatten ihr eigenhändig gegrabenes Grab in ihrer Zelle.[1]

Hauptsächlich wohl nur für die an Klöster angeschlossenen Klausner verfasste man besondere Einsiedler-Regeln. Die bekannteste derselben, Grimlaichs Regula solitariorum in 69 Kapiteln, scheint dem 9. Jhdt. anzugehören und einen im Einsiedlerleben wohlerfahrenen, aber auch theologisch gebildeten Klostergeistlichen der Diöcese Metz zum Verfasser zu haben. Sie lehnt sich überall an Benedicts Regel an, deren Bestimmungen sie, gelegentlich auch die Aachener Regel von 817 mit verwertend, dem Bedürfnisse von Inclusen anzupassen sucht. Aber nicht völlig isoliert und in Einöden gelegen sollen nach ihr die Zellen dieser Leute sein, sondern 2—3 derselben sollen in solcher Nähe bei einander liegen, dass ihre Insassen durch die Fenster Unterredungen mit einander führen können. Nur durchs Klosterleben hindurchgegangene Personen, oder in strenger Prüfung als würdig und tüchtig erprobte Weltgeistliche sollen Zellbrüder werden können. Ein ziemliches Quantum theologischen Wissens wird gefordert.[2] Der Incluse soll „discretus in doctrina" sein, gemäss Gregors d. Gr. Forderung (c. 20); er soll aber über dem Maria-Ideal der vita contemplativa das Martha-Werk der v. activa nicht verachten oder vergessen (c. 8—14). Er soll nach Pauli Gebot der „oratio indesinens" 1. Thess. 5, 17 obliegen (c. 32), soll womöglich täglichen Communiongenuss begehren (der ihm unter gewissen Bedingungen auch zugesagt wird, c. 36), soll gegenüber den aus der Überlieferung der alten Mönchsväter bekannten An-

[1] Vit. S. Liutbirgae virg. sanctimonialis in territorio Halberstadensi, b. Pez, Thes. anecd. II, 3, 146—178 (vgl. Wattenbach, Deutschlds. Geschichtsquellen[6], I, 254). — Über die h. Sisu v. Drübeck: Thietmar, Chron. l. 8, 6; vgl. Lamprecht, Deutsche Gesch. II, 202. — Über Nilus: Stadler-Ginal, Heiligenlex. s. o.; Sackur, Cluniac. I. 329. — Über Anunchiades u. Marianus Scotus s. des letzt. Chronicon ad an. 1065; vgl. Basedow S. 45; Stokes, l. c.

[2] Der Einsiedler soll, „exacte scire divinas Scripturas, fidei dogmata, ecclesiasticam disciplinam, sacrorum canonum institutiones" (c. 20). Die Stelle hat Mabillon, als er den gelehrten u. wissenschaftsfreundlichen Charakter des ält. Mönchtums gegenüber Rancé zu vertheidigen hatte, sich nicht entgehen lassen; s. seinen Tractat. de studd. monast. I, 7, p. 29.

fechtungen des Teufels auf seiner Hut sein (c. 64 ff.), soll nicht dem ehrgeizigen Ziele des Wunderwirkens nachjagen (c. 67), soll endlich seiner Perseveranzpflicht eingedenk sein, d. h. die absolute Unmöglichkeit einer etwaigen Rückkehr ins Weltleben sich stets vergegenwärtigen (c. 69).[1] — Die viel kürzere Paumburger Inclusen-Regel aus dem 11. Jhdt. scheint schottischen Ursprungs zu sein und überwiegend die Bedürfnisse von Laien-Inclusen zu berücksichtigen. Sie bietet genaue Vorschriften über die Beschaffenheit und das Mobiliar der Klausen. Diese sollen nach ihr aus Steinen gemauert, 12 F. lang und 12 F. breit sein und 3 Fenster haben, wovon eins an den Chor der benachbarten Kirche anstösst und zur Verabfolgung des Leibs des Herrn an den Inclusen, wenn derselbe communiciert, dient; das zweite Fenster dient zum Hineinreichen der irdischen Nahrung, das dritte (notwendig mit Glas oder Horn versehen) zum Hereinlassen des Lichts. Es ist also speciell die Klasse der unmittelbar neben Kirchgebäuden wohnenden Zellbrüder, auf welche diese Regel sich bezieht. Priesterlichen Charakter oder theologische Bildung derselben setzen ihre Vorschriften nicht voraus; dabei scheinen auch sie, gleich Grimlaichs Regel, nur Mannspersonen als Empfänger ihrer Unterweisungen vor Augen zu haben.[2] Eine ausschliessliche Klausnerinnenregel dagegen ist die des englischen Abts Älred († 1166), geschrieben auf Bitten seiner als Incluse lebenden Schwester und interessant wegen ihres eifrigen Ankämpfens gegen schwere Missbräuche und sittliche Verfallsymptome im damaligen Klausnertum Englands. Etwa ein halbes Jahrhundert jünger ist *Ancren Riwle* (Anachoreten-Regel), eine für drei als Klausnerinnen zu Tarente in Dorsetshire lebende adlige Damen verfasste asketische Mahn- und Trostschrift, die zu den ausgezeichnetsten Prosadenkmälern der mittelengl. Literatur gehört. Als ihr Urheber gilt der in Tarente geborene Bischof von Salisbury (später von Dur-

[1] Grimlaici Regula Solitariorum, b. Holst. II, 291—344. Vgl. die Bemerkungen bei Basedow, S. 42 ff.

[2] Regula Paumburgensis s. Ordo Inclusorum, bei Rader, Bavaria sancta III, 114 ff. Vgl. Basedow, S. 26 ff. 44 ff., auch Stokes, Ireland and the Irish Church etc., p. 180.



ham) Richard Poor, gest. 1237.[1] Die in schrofferer Abgeschiedenheit lebenden Wald- und Wüsteneinsiedler, deren es neben den Kirchen- und Kloster-Inclusen immer auch welche gab, dürften sich schwerlich an irgenwelche Regel gebunden haben. Sowohl die Licht- wie die Schattenseiten des Eremitismus traten bei dieser, ganz ihre eignen Wege gehenden Klasse hieher gehöriger Personen vorzugsweise scharf hervor. Je nach den Persönlichkeiten wird sich hier einerseits eine Annäherung ans Ideal eines demütigen und gottgeheiligten Christensinnes vollzogen haben, welche den bewundernden und vertrauensvollen Anschluss vieler aus dem Volke rechtfertigte, und wird andrerseits der Rückfall in jenes „teterrimum Sarabaitarum genus“, vor dem die Reg. Ben. (c. 1) warnt, oft genug in vollerem Umfang als irgend sonstwo eingetreten sein.

---

Es ist ein weiter Weg, von den äusserlichen Fastensatzungen der Papstkirche und ihrer in weitem Umkreis erzeugten oberflächlichen Scheinaskese bis zu den klirrenden Ketten der lebenslänglichen Busspilger und den Klausen der weltmüden Einsiedler. Viel Wunderliches liegt rechts und links an dem Wege; das die disparaten Erscheinungen zu einer Einheit verbindende Gemeinsame ist hie und da auf den ersten Blick nicht leicht zu entdecken. Und doch ist es überall vorhanden: in der Gestalt von Klosterheiligkeit, die zur allgemeinen Volksfrömmigkeit werden möchte, von selbsterwählter, des Leibes nicht schonender Geistlichkeit und Engeldemut (Kol. 2, 18. 23), die einen weltbeherrschenden Einfluss zu erringen sucht. So gewaltige Kräfte die Erreichung des Zieles anstreben, es wird

[1] Aelredi Regula s. Institutio Inclusarum, b. Holst. II, 418—440. Vgl. Basedow S. 46 ff. — Über die von Basedow nur genannte, nicht näher besprochene *Ancren Riwle*, vgl. B. ten Brink, Gesch. der engl. Lit. I (1877), S. 251—257. Das Schriftchen wird hier charakterisiert als „ein Werk das von bedeutender Gelehrsamkeit, grosser Kenntnis des menschl. Herzens und nicht minder von tiefer Frömmigkeit, Feinheit und Milde der Gesinnung Zeugnis ablegt, ja (innerhalb der Grenzen einer geschlossenen Weltanschauung) auch von einer gewissen Weitherzigkeit und Freiheit des Blicks“.

vorerst nur sporadisch und in Gestalt einzelner zusammenhangloser Teilerfolge erstritten. Zu grossen Massenwirkungen brachte der aus den Klöstern sich ergiessende asketische Trieb es einstweilen noch nicht; denn als er die Kreuzzugsbewegung wachrief, lenkte er von der Verwirklichung asketischer Ideale eher ab als zu ihr hin. Erst der folgende Zeitraum hat vermittelst der vom Bettelmönchtum ausgehenden Bewegung asketische Massenerscheinungen von tiefgreifender Bedeutung fürs Ganze der abendländischen Christenheit hervorgerufen. Er hat damit die letzte Hauptphase der vorreformatorischen Askesegeschichte heraufgeführt.

---

## III. Das spätere Mittelalter
oder
## die Überproduktions- und Verfallzeit.
(Zeitalter der Bettelorden: 1200—1517).

### § 1. Franciscus als Begründer der mendikantischen Klosteraskese.

**Zur Vorgeschichte:** Ed. Lempp, Die Anbahnung der Franziskanerreform: Theol. Studien aus Württemberg, Bd. X, 1889, S. 223 ff. — Preger, Döllinger, K. Müller, E. Comba u. a. über die Valdesier (s. d. Lit.-Übersicht bei Müller, KG. II, 383). Über Valdesier und Humiliaten auch: Hausrath, Weltverbesserer im MA. II: Die Arnoldisten (Lpz. 1895) S. 23 ff. Über die letzteren insbes. K. Müller, D. Anfänge des Minoritenordens u. der Bussbrüderschaften, Freiburg 1885 (S. 162 ff.). — Über Begharden u. Beglinen: G. Haupt, s. o., PRE[3], II; P. Fredericq, Lambert le Bègue, Brüssel 1895.

**Der h. Franiscus:** Die alten Vitae von Thomas de Celano (I, 1229; II, 1246), von den Tres socii (1244) und von Bonaventura (ca. 1260); auch die Memorabilia des Jordanus de Giano (ed. Voigt, Abh. der sächs. Gesellsch. d. W. 1870). Ferner die neuern quellenkrit. Untersuchungen von Ehrle (ZKTh. 1883) und K. Müller, a. a. O. — Dazu die Darstellungen von K. Hase (Frz. v. Ass., 1856 u. ö.), P. Sabatier, Vie de S. Fr. d'Assise, Paris 1693; 9. ed. 1894; Adf. Hausrath, a. a. O., S. 84—261, samt den (meist durch die Sabatiersche Vie veranlassten) gedrängteren Monographien von A. Chroust (Beil. z. Allg. Z. 1894, N. 115—118), F. Loofs, (Christl. Welt 1894, N. 21—29), H. Thode, Pr. Jahrbb. 1895, Okt., C. A. Wilkens (Franz v. Assisi, Renan u. Sabatier, AELKZ. 1895, N. 1—5), Frkl. Arnold (Neue Christoterpe 1896, S. 59—97), Alfr. Hegler (ZTh. K. 1856, S. 395 ff.).

**Die drei Minoritenregeln:** K. Müller a. a. O., S. 13—114, 185 ff.; ders. in ThLZ. 1895, S. 180 ff. (Rec. v. Sabatier); Hausrath, S. 101 ff., 158 ff.

**Clara u. d. Clarissenorden:** Vit. S. Clarae in AS. Boll. 12. Aug. t. II, p. 751 ff. Loccatelli, Vita di S. Chiara etc. Neap. 1854. H. Lempp, d. Anfänge des Clarissenordens, ZKG. XIII, 1892.

Franzisk.-Tertiarier: Chronic. fratris Salimbene Parmensis, Parma 1857 (Monum. hist. ad prov. Parm. et Plac. pertin. III). Müller, Anfänge, S. 115—176; Hausrath, S. 234 ff.

[Vgl. im übr. die Fussnoten].

#### 1. Die Anbahnung der franziskanischen Reformbewegung im 12. Jahrhundert.

Mit der Erhebung des Armutsideals zum Hauptziel der asketischen Bestrebungen beginnt eine neue Hauptperiode der abendländischen Askesegeschichte. Das Trachten nach buchstäblicher Befolgung des Heilandsbefehls an die Jünger Matth. 10, 7 ff. (Luk. 9. 1—6) und des Mahnworts an den reichen Jüngling (Mtth. 19, 21) bemächtigt sich wie mit epidemischer Gewalt vieler Tausende. Eine mächtige Reaktion gegen die übergrossen Reichtümer und das üppige Wohlleben des Klerus beginnt. Man wird ergriffen von dem Contrast zwischen dem aufs äusserste verweltlichten Kirchenwesen der Gegenwart und zwischen dem armen Leben der Urgemeinde, deren göttlicher Stifter nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte, und deren Sendboten von ihrer Hände Arbeit leben mussten. Angehörige aller Stände werden mit fortgerissen von der durch das Streben nach Ausgleichung dieses Gegensatzes angefachten Bewegung. Die Laien sinds nicht allein, die in diesem Sinne reagieren, auch aus der Geistlichkeit schliessen viele der Besten und Eifrigsten sich ihr an.

Die frühesten Anfänge der Bewegung fallen in die ersten Jahrzehnte des 1. Kreuzzugsjahrhunderts und hängen mit der Kreuzzugsbewegung selbst eng zusammen. Auch von den grossen Ordensreformatoren dieser Epoche wurden schon Beiträge zur Ausbildung des auf Rückkehr zum apostolischen

Armutsideal gerichteten Strebens geliefert. Chartreuse und Fontévraud, Citeaux und Prémontré, sie alle waren mehr oder weniger beteiligt an den die Mendikantenreform des h. Franz und seiner Mitstreiter vorbereitenden Bewegungen. Selbst in der griechischen Kirche regten unter den ersten Comnenen sich ähnliche Bestrebungen. Unter Kaiser Alexius (ca. 1100) hat der kappadokische Asket Johannes, genannt Nesteutes (II), in seinem Kloster Petra zu Konstantinopel eine auf Verwirklichung des Armutsideals gerichtete Form des mönchischen Lebens ins Werk gesetzt, welche dem Herrnwort „Sorget nicht für den anderen Morgen“ (Matth. 6, 34) als leitendem Grundsatz unterstellt war und die Wiederherstellung gänzlicher Besitzlosigkeit nach urchristlichem Muster mit ähnlicher Energie wie später Franziskus anstrebte. Und diese Reform, der sich noch andere byzantinische Klöster anschlossen, war kein flüchtig aufflackerndes und bald wieder verlöschendes Phänomen. Sie scheint sich bis gegen den Untergang des oströmischen Reichs erhalten zu haben; noch um 1350 redet ein byzantischer Schriftsteller von einer grossen Zahl von Jüngern jenes Petra-Abts, denen er das lobende Zeugnis ausstellt: „Sie haben dieses göttliche Gebot (der Armut) bis heute gehalten und werden es immer unverbrüchlich halten, so dass sie, seinem letzten Willen nachlebend, überhaupt keine Äcker erwerben oder fruchtbare oder köstliche Gartenanlagen ringsherum, ja sogar nicht einmal Ackerstiere oder das Sonstige, was bei den übrigen Klöstern zur Fristung des Lebens dient“.[1]

Ein wichtiges Merkmal unterscheidet diese mit zu den Vorboten der franziskanischen Armutsbewegung gehörige Erscheinung der griechischen Mönchsgeschichte von ihren abendländischen Parallelen. Die zu armem Leben verpflichteten Petra-Asketen verharrten in ihrer klösterlichen Abgeschlossenheit und Stille, während die abendländischen unmittelbaren Vorgänger des h. Franz zugleich mit der Armut der Apostel

[1] Siehe das auf diesen „zweiten Johann den Faster“ bezügliche Ἐγκώμιον, eine Homilie des Patriarchen Kallistos (1350–62), herausgeg. v. G. Gelzer in ZWTh. 1886, I, 59—89. Vgl. Frz. Görres: Einige Züge altfr. u. mittelalterlicher Askese, ebd. III, 351 ff.



auch deren Wanderleben und rastloses Liebeswirken inmitten der sie umgebenden Welt nachahmten. Als Evangelisten „ohne Stab, Tasche, Brot oder Geld“, genau nach des Herrn Befehl, zogen die Pauperes de Lugduno von Ort zu Ort, jede Sesshaftigkeit verschmähend, auf Strassen und Plätzen vor Armen wie Reichen ihr schlichtes Bibelchristentum in der Landessprache predigend. Seitdem ihr Stifter Petrus Valdes (ca. 1177), erschüttert durch Anhören oder Lesen der Alexiuslegende (oben, S. 463), sein ganzes Vermögen an die Armen dahingegeben, um ein Leben ganz nach der Bergpredigt zu führen, ergriff derselbe Drang zur Darangabe alles Eignen Hunderte von Männern und Frauen. Weder Alexanders III. Verbot des Predigens in der Landessprache, noch Lucius III. Bannfluch (1184) vermochten die Bewegung zu hemmen. Die Sekte, in der die Wanderpropheten und Evangelisten der christlichen Vorzeit wieder auflebten, verbreitete sich von der Lyoner Diöcese aus nordwärts bis an den Rhein, südwestwärts bis nach Arragonien hinein, südostwärts nach Mailand und anderen Orten der Lombardei. — Auf lombardischem Boden traten die Valdesier in Verbindung mit der schon älteren Genossenschaft der Humiliaten, deren Streben gleichfalls auf Führung eines der Bergpredigt gemässen Wandels gerichtet war. Die auf Bethätigung von Feindesliebe, Friedfertigkeit und Wohlthätigkeit, auf Verwerfung des Schwörens und Zinsnehmens u. dgl. m. gerichteten Grundsätze dieser oberitalischen „Demütigen“ (*Pauperes Lombardici* seit ihrer teilweisen Verschmelzung mit den Valdesiern) bedingten zwar nicht ein umherwanderndes Evangelistenleben, ergaben aber doch, besonders im Punkte der auch bei ihnen eine wichtige Rolle spielenden Laienpredigt, manche Ähnlichkeit mit der Lebenshaltung der Sekte von Lyon. Eingeschlossen in die unter dem Humiliatennamen seit etwa 1160 hervorgetretene Bewegung war übrigens neben dem Laienelement auch ein mönchisches und ein klerikales. Wie denn schon seit etwa 1180 ein Kanonikerverein eine gewisse leitende Stellung an der Spitze der Humiliati einnimmt und etwas später (1201, durch Innocenz III) eine päpstliche Bestätigung ihrer Gemein-

schaft als eines dreigliedrigen Ganzen, bestehend aus Laienbrüderschaft, Klosterbrüderschaft und Kanonikat erfolgte.[1] — Gleichfalls aus laikalen und klerikalen Elementen gemischt, und daher nur als halbmönchische, jedenfalls aber asketisch gerichtete Genossenschaft erscheint der Verein büssender und zu gemeinsamem Wohlthätigkeitswerk verbündeten Schwestern und Brüder, der sich (genau zur Zeit von Valdes' erstem öffentlichen Auftreten, ca. 1187) in der Stadt und Diöcese Lüttich um den frommen Priester Lambert le Beghe († 1187) sammelte und nachmals unter dem Namen Beginen und Begarden (Begharden) berühmt wurde. Auch hier ist es, wie um dieselbe Zeit zu Lyon, ein von unwiderstehlichem Zug zum apostolischen Armutsideal ergriffener, sein ganzes Vermögen für christliche Liebeswerke opfernder schlichter Bibelchrist, jedoch nicht wie dort ein Laie, sondern ein Priester, von dessen Streben nach strikter Befolgung von Matth. 19, 21. und demütiger Busspredigt vor Hohen wie Niederen die Bewegung ihren Ausgang nimmt. Auch hier geht es, trotz der glänzenden Erweisungen vom Liebeseifer des Stifters, wie er in seinen reichen Spenden an das St. Christophsspital und seiner Gründung des grosen Lütticher Beginenhofs hervortrat, ohne klerikale Anfeindungen und inquisitorische Verfolgungen nicht ab. Lambert ist, weil er die simonistische Selbstsucht und das lasterhafte Leben der lütticher Geistlichkeit mit Strenge rügte, verschiedner ketzerischer Bestrebungen angeklagt worden. Und die Entwicklung seiner Genossenschaft ist, so viel Gutes von ihr ausging, doch bis in die neuere Zeit hinein als ein Kette unausgesetzter Verdächtigungen, Massregelungen und Unterdrückungsversuche verlaufen.

Was diese abendländischen Vorläufer des h. Franz in ihren Bestrebungen jeweilig hemmte, sodass sie teils nur Vorübergehendes teils auf einen engeren Kreis beschränkt Gebliebenes leisteten, war der üble Ruf der Heterodoxie, dem sie — wahrscheinlich alle ganz ungerechterweise —

[1] Vgl. ausser der oben angef. Literatur auch W. Möller, KG. II, 384 f.; Zöckler, Art. „Humiliaten" in PRE².



verfielen. Der Stifter des Minoritenordens ist so glücklich gewesen, ähnlicher schlimmer Nachrede zu entgehen. Eine tiefe Kluft trennt den bereits zwei Jahre nach seinem Ende Heiliggesprochenen von den, wenn nicht zu Schlachtopfern der Inquisition gewordenen, doch im Rufe der Ketzerei dahingeschiedenen. Und doch steht er denselben, was den Grundgedanken seines Strebens betrifft, unmittelbar nahe! Er teilt mit ihnen in vollem Masse die schwärmerische Hingebung an das apostolische Armutsideal, das Sichheruntерhalten zu den Niedrigen, das willige Aufsichnehmen von Christi Kreuz. Aber er ist nie einen Fussbreit vom Boden des Gehorsams gegen die kirchlichen Oberen und der spezifisch katholischen Frömmigkeitsübung abgewichen. In seiner Jüngerschaft hat er dem Papsttum eine nach Tausenden zählende Heerschaar begeisterter Förderer seiner Zwecke zur Verfügung gestellt und so auf die bereits dem Niedergang zuneigende katholisch-kirchliche Entwicklung des reiferen Mittelalters einen lebenverjüngenden und -verlängernden Einfluss geübt.

## 2. Franciscus. Sein ursprünglicher Plan und dessen Umformungen.

Kaum einer der grossen Ordensstifter vor Franciscus ist anders als mittels anfänglichen Einsiedlerlebens zum Ruhm eines klostergründenden Patriarchen emporgestiegen. Die Wege des Antonius und Benedictus — durch Flucht in die Einöde und mehrjährigen schroffen Abschluss gegen jeglichen Weltverkehr hindurch zu jüngersammelndem Liebeswirken — sind sie fast ausnahmslos gegangen. Nicht so der Heilige von Assisi. Geboren als eines Kaufmanns Sohn (1182) und auferzogen für dessen Beruf, auch infolge von kaufmännischem Verkehr mit Frankreich zum Namen Francesco (Francischetto) gelangt, der seinen Taufnamen Giovanni nachgerade der Vergessenheit überlieferte, hat der wunderliche Jüngling, nachdem eine schwere Krankheit seinen jugendlichen Übermut zuerst gedämpft und nachdem des Heilands Ruf auch in seinem Herzen eine nicht zu löschende Feuersglut entzündet, nur ganz vorübergehend die Wonne des Einsiedlebens ge-

schaft als eines dreigliedrigen Ganzen, bestehend aus Laienbrüderschaft, Klosterbrüderschaft und Kanonikat erfolgte.[1] — Gleichfalls aus laikalen und klerikalen Elementen gemischt, und daher nur als halbmönchische, jedenfalls aber asketisch gerichtete Genossenschaft erscheint der Verein büssender und zu gemeinsamem Wohlthätigkeitswerk verbündeten Schwestern und Brüder, der sich (genau zur Zeit von Valdes' erstem öffentlichen Auftreten, ca. 1187) in der Stadt und Diöcese Lüttich um den frommen Priester Lambert le Beghe († 1187) sammelte und nachmals unter dem Namen Beginen und Begarden (Begharden) berühmt wurde. Auch hier ist es, wie um dieselbe Zeit zu Lyon, ein von unwiderstehlichem Zug zum apostolischen Armutsideal ergriffener, sein ganzes Vermögen für christliche Liebeswerke opfernder schlichter Bibelchrist, jedoch nicht wie dort ein Laie, sondern ein Priester, von dessen Streben nach strikter Befolgung von Matth. 19, 21. und demütiger Busspredigt vor Hohen wie Niederen die Bewegung ihren Ausgang nimmt. Auch hier geht es, trotz der glänzenden Erweisungen vom Liebeseifer des Stifters, wie er in seinen reichen Spenden an das St. Christophsspital und seiner Gründung des grosen Lütticher Beginenhofs hervortrat, ohne klerikale Anfeindungen und inquisitorische Verfolgungen nicht ab. Lambert ist, weil er die simonistische Selbstsucht und das lasterhafte Leben der lütticher Geistlichkeit mit Strenge rügte, verschiedner ketzerischer Bestrebungen angeklagt worden. Und die Entwicklung seiner Genossenschaft ist, so viel Gutes von ihr ausging, doch bis in die neuere Zeit hinein als ein Kette unausgesetzter Verdächtigungen, Massregelungen und Unterdrückungsversuche verlaufen.

Was diese abendländischen Vorläufer des h. Franz in ihren Bestrebungen jeweilig hemmte, sodass sie teils nur Vorübergehendes teils auf einen engeren Kreis beschränkt Gebliebenes leisteten, war der üble Ruf der Heterodoxie, dem sie — wahrscheinlich alle ganz ungerechterweise —

[1] Vgl. ausser der oben angef. Literatur auch W. Möller, KG. II, 384 f.; Zöckler, Art. „Humiliaten" in PRE².



verfielen. Der Stifter des Minoritenordens ist so glücklich gewesen, ähnlicher schlimmer Nachrede zu entgehen. Eine tiefe Kluft trennt den bereits zwei Jahre nach seinem Ende Heiliggesprochenen von den, wenn nicht zu Schlachtopfern der Inquisition gewordenen, doch im Rufe der Ketzerei dahingeschiedenen. Und doch steht er denselben, was den Grundgedanken seines Strebens betrifft, unmittelbar nahe! Er teilt mit ihnen in vollem Masse die schwärmerische Hingebung an das apostolische Armutsideal, das Sichherunterhalten zu den Niedrigen, das willige Aufsichnehmen von Christi Kreuz. Aber er ist nie einen Fussbreit vom Boden des Gehorsams gegen die kirchlichen Oberen und der spezifisch katholischen Frömmigkeitsübung abgewichen. In seiner Jüngerschaft hat er dem Papsttum eine nach Tausenden zählende Heerschaar begeisterter Förderer seiner Zwecke zur Verfügung gestellt und so auf die bereits dem Niedergang zuneigende katholisch-kirchliche Entwicklung des reiferen Mittelalters einen lebenverjüngenden und -verlängernden Einfluss geübt.

### 2. Franciscus. Sein ursprünglicher Plan und dessen Umformungen.

Kaum einer der grossen Ordensstifter vor Franciscus ist anders als mittels anfänglichen Einsiedlerlebens zum Ruhm eines klostergründenden Patriarchen emporgestiegen. Die Wege des Antonius und Benedictus — durch Flucht in die Einöde und mehrjährigen schroffen Abschluss gegen jeglichen Weltverkehr hindurch zu jüngersammelndem Liebeswirken — sind sie fast ausnahmslos gegangen. Nicht so der Heilige von Assisi. Geboren als eines Kaufmanns Sohn (1182) und auferzogen für dessen Beruf, auch infolge von kaufmännischem Verkehr mit Frankreich zum Namen Francesco (Francischetto) gelangt, der seinen Taufnamen Giovanni nachgerade der Vergessenheit überlieferte, hat der wunderliche Jüngling, nachdem eine schwere Krankheit seinen jugendlichen Übermut zuerst gedämpft und nachdem des Heilands Ruf auch in seinem Herzen eine nicht zu löschende Feuersglut entzündet, nur ganz vorübergehend die Wonne des Einsiedlebens ge-

kostet. Es ist bei seinen Biographen von einsamen Wäldern die Rede, durch welche er, französische Loblieder auf Gott singend, gewandert sei; auch von Leprosenhäusern, in die er als aufopfernder Pfleger der von allen verlassenen Elenden sich gewagt habe, von verfallenen Kirchen, in denen er gebetet und für deren Wiederaufbau er Steine gesammelt habe. Einsiedlerleben ist das alles nicht — eher das Gegenteil. Mitten ins Menschengewühl seiner Vaterstadt setzt der vermeinte Wahnsinnige sich, um Steine für seinen Kirchbau zu erbetteln. Und schon um diese Zeit, nicht sehr lange nachdem der zürnende Vater Peter Bernardone den ungeratenen Sohn öffentlich in Gegenwart des Bischofs von sich gestossen und enterbt hat, beginnen die frühesten Ansätze zur Gemeinschaftsbildung in seinem Wirken hervorzutreten. Bernardus de Quintavalle, ein wohlhabender assisiatischer Bürgerssohn, der in Befolgung von Valdes' Vorgang seine ganze Habe an die Armen verschenkt, wird zum ersten seiner Jünger. Johann von Assisi folgt demselben als zweiter, der Priester an der Damianskirche Sylvester als dritter, Bruder Ägidius, ein dem Heiligen in seiner inneren Gemütsart besonders nahestehender Freund, als vierter. Etwas später erst scheint Petrus Cataneus (dei Catani) sich an ihn angeschlossen zu haben, den er wegen seiner adeligen Abkunft und theologischen Bildung stets mit „Domine Petre“ anzureden und als seinen Oberen zu betrachten pflegte.

Das Thun und Treiben der aus diesen Erstlingen (etwa im J. 1209) gebildeten franziskanischen Urgemeinde wird noch vielfach dem der „Armen von Lyon“ geglichen haben. Bestimmender Grundgedanke auch für sie war die Nachfolge Christi, wie sie in Matth. 10 (Luk. 9) geboten und beschrieben ist. Predigt des Evangeliums vor allem Volk also ihr Hauptzweck, der Armutsgedanke nicht Hauptgedanke, sondern ein zur Förderung des Predigt- und Bekehrungswirkens dienendes Nebenmoment! Ordenscharakter trug die kleine Genossenschaft dieser „Poenitentes de Assisio“ noch nicht. Sie war eine Bussbrüderschaft, wie es deren damals viele gab, umherwandernd in der schlichten groben Tracht umbrischer Hirten und durch diese ihre ärmlichen braunen Kapuzinerröcke schwerlich besonders Aufsehen erregend. Was schon mehr auffallen mochte und sie von solchen ernst gestimmten Leuten wie die Valdesier zu unterscheiden diente, war ihr frisches und fröhliches Einherziehen mit stets heiterem Sinn und häufigem Singen in Feld und Wald. Als „Spielleute Gottes“ (joculatores Domini) wandern sie umher, zwar mit ihren Busspredigten die Hörermassen mächtig erschütternd, auch sich selbst vielfach mit herber Strenge kasteiend,[1] aber in ihrer Grundstimmung immer ein fröhliches Völklein. Zu den Geringen im Volke halten sie sich am liebsten; über des Volkes Denk- und Sprachweise erheben sie sich absichtlich so wenig als möglich; den landesüblichen Formen des mit vielerlei mariolatrischem und hagiolatrischem Aberglauben durchsetzten Gottesdienstes widersetzen sie sich nicht. Auf dieser ihrer volkstümlich katholischen Art und Haltung beruhen die Massenerfolge ihrer Predigt, beruht die Popularität, die sie in Italien nicht allein sondern bald in allen übrigen katholischen Ländern erlangten, beruht die Gunst, welche ihnen nach kurzem Besinnen der gewaltigste aller Päpste zuwandte und in der sie, als eine der wirksamsten Stützen der Curie, lange Zeit sich behauptet haben.



Aber freilich nur unter einem Beding konnte diese päpstliche Gunst voll erlangt und auf die Dauer behauptet werden: mehr ordensmässig musste ihr Gemeinschaftswesen sich gestalten und die bedenkliche Ähnlichkeit mit dem Waldensertum musste verschwinden! Diesem Ziele einer genaueren Anpassung an die Interessen der Hierarchie sieht man die Entwicklung der Gemeinschaft seit des Stifters Audienz bei Innocenz III, (1210), und mehr noch seit Bestellung des Cardinals Hugolinus (Hugos v. Ostia, späteren

[1] Sich festbinden mit Stricken, Schlafen zwischen spitzigen Eisen und ähnlichen Marterwerkzeugen, Vermeidung aller gekochten Speisen ausser im Krankheitsfalle, Verdünnung gewürzter Brühen mit Wasser, Verschlechterung wohlschmeckender Suppen durch Hineinstreuen von Asche, gewissenhaftes Nachholen der Fastentage und -wochen, falls solche einer Reise wegen versäumt worden waren, auch Anwendung der Peitsche zu Straf- und Bussgeisselungen gehören zu den Austeritäten, ob deren die junge Genossenschaft (nach den Berichten bei Thomas de Celano, den Tres Socii und Bonaventura) angestaunt wurde. S. die Belege bei Hausrath, S. 212 u. 404.

Papsts Gregor IX.) zu ihrem Protektor, unaufhaltsam zutreiben. Die schlichte, biblisch-ideale Grundgestalt des Vereins muss sich eine Übermalung mit den dicken, derben Farben des Vaticanismus gefallen lassen. Von verhängnisvoller Wirkung scheint insbesondere der phantastische Versuch einer Orientmission im Anschlusse an den päpstlichen Kreuzzug nach Damiette (1219) geworden zu sein. Während Franciscus dort mit vergeblichen Versuchen auf den ägyptischen „Soldan" al Kamel und dessen muhammedanische Umgebung bekehrend einzuwirken sich abmühte, drohte der in Italien zurückgebliebene Teil der Brüderschaft einer völligen Auflösung infolge innerer Zerwürfnisse anheimzufallen. Wohl auf den Rat eines seiner Kreuzzugsgefährten, des fortan (zumal seit Peters dei Catanei bald darauf erfolgtem Tode) zum Haupteinflusse bei ihm gelangten Bruders Elias von Cortona, wendet der auf die Kunde von der drohenden Gefahr rasch heimgekehrte Stifter sich hilfesuchend an Honorius III. Aus dieser neuen Papst-Audienz geht die Einrichtung jenes Hugolinschen Patronats und die Umformung der Bussbrüderschaft zu einem eigentlichen Orden mit stärkster Betonung des Armutsgelübdes, also mit Zugrundlegung des mendikantischen Prinzips, hervor. Franciscus hat bei dem Umgestaltungsprozesse zunächst noch thätig mitgewirkt. Die Ordensregel für die „Minderen Brüder" (von 1221, vgl. unten) ist sein Werk; sie atmet — trotz mancher Concessionen an die kirchenpolitisch motivierten Anforderungen Hugolins und des mit diesem verbündeten Elias — noch Franciscusschen Geist. Nachahmung der Niedrigkeit des Menschensohnes ist das überall in ihr hervortretende Grundmotiv. Aber der enthusiastische Hochflug der ursprünglichen Bestrebungen der „Büsser von Assisi" erscheint hier doch schon einigermassen verlangsamt. Und eine noch viel stärkere Lähmung widerfährt demselben durch die zwei Jahre später erfolgte Fortbildung der Regel, welche den Orden mit einer sorgfältig ins einzelne hinein ausgebauten Verfassung begabt und dem Ganzen der römischen Hierarchie als ein gefügiges Werkzeug eingliedert. — Franciscus hat zur Herstellung dieser Endgestalt der Gesetzgebung für seinen Orden nicht mehr



Mithilfe geleistet. Zum zwar vielbelobten und bewunderten, aber nicht mehr gehörten und sogar misstrauisch überwachten Schutzheiligen seiner Genossenschaft geworden, hat er seine letzten Jahre wie ein kranker Mann in contemplativer Zurückgezogenheit verbracht. Das Einsiedlerleben, womit andre Ordensgründer ihre Laufbahn eröffneten, ist ihm, dem einst rastlos Thätigen, für den Abend seines Lebens aufgenötigt worden. Teils auf dem Alvernusberge am oberen Arno als Doctor ecstaticus während einer 40tägigen Faste nach Vereinigung mit Christo und nach Gleichgestaltung mit dessen Wundenmalen schmachtend, teils in Rieti einer ärztlichen Cur wegen verweilend, teils in seiner geliebten Portiunculakirche bei Assisi mit Beten und Singen die nahende Auflösung erwartend und erflehend, hat er den Rest seiner irdischen Zeit zugebracht.[1] Den letzten Jahren vor seinem Tode (3. Oct. 1226) gehört auch sein Testament an, worin er seinen Brüdern zwar steten Gehorsam gegen den Papst und die Ordensoberen anbefiehlt, aber gleichzeitig sie zu unverbrüchlichem Halten an seinen Grundsätzen, betreffend die Nachfolge des armen und demütigen Lebens Christi, verpflichtet und jedesmalige Verlesung dieses seines letzten Willens zugleich mit der Ordensregel fordert. Es klingt das wie ein Protest gegen die Abschwächungen, die man in jener Regel des Jahres 1223 mit seinem ursprünglichen Plane vorgenommen hatte. Und doch spielt in die Stimme des Widerspruchs der Ton demütiger Unterwürfigkeit gegen Rom hinein. Das enthusiastische Selbständigkeitsstreben des einstigen lebensfrohen Führers der Joculatores Christi

[1] Über die Stigmatisation wird weiter unten näher zu handeln sein. Gegenüber der Annahme eines durch Elias v. Cortona betrügerischerweise an dem Heiligen ausgeübten Gewaltacts geben die ältesten Zeugnisse (dabei auch dasjenige Leos, des Gegners des Elias) von den Wundmalen an seinem Leichnam eine Beschreibung, welche ihr Entstandensein durch einen derartigen Eingriff von fremder Hand ausschliesst und nur die Wahl lässt zwischen ihrer Zurückführung entweder auf eine halb (oder ganz) unbewusste Selbstzufügung durch den Heiligen, oder auf eine rätselhafte Wirkung seiner ekstatisch erregten religiösen Imaginationskraft. Von den beiden neuesten Franciscus-Biographien neigt Sabatier mehr zur letzteren, Hausrath mehr zur ersteren dieser beiden Meinungen. Vgl. unten, § 3.

musste dem von Rom aus erforderten unbedingten Gehorsam gegen den päpstlichen Willen schliesslich geopfert werden.

### 3. Die drei Regeln für die Minoriten.

Die älteste Regel des h. Franz, aufgesetzt 1209, noch vor Einholung jener Zustimmungserklärung Innocenz, hat sich nicht mehr erhalten. Auf Grund von Andeutungen bei Thomas de Celano lässt sie sich aus der zweiten, längeren Regel, in welche ihre Hauptbestimmungen hinüber genommen wurden, annähernd reconstruieren. Sehr viel mehr als die drei biblischen Mandate an den reichen Jüngling (Mtth. 19,21), an die zwölf Apostel (Mtth. 10, 7—11) und an die Träger des Kreuzes Christi überhaupt (Mtth. 16, 24 f. oder Luk. 9, 23) scheint sie nicht enthalten zu haben. Was sie sonst noch vorschrieb, bestand wohl namentlich aus einer kurzen Fastenordnung, einer Einschärfung der Pflicht des „catholice vivere et loqui", einer Warnung vor Weibern und einer Mahnung, als „mindere" Brüder (minores) sich zu den Elendesten und Gebrechlichsten herunter zu halten und so auf alle Weise der Niedrigkeit des Herrn Nachfolge zu leisten.[1] Nur als Brüderschaft zu selbstverleugnender Arbeit für die Sache Christi erscheint der Verein gedacht, für welchen eine so einfache Lebensordnung aufgesetzt wurde. Als Innocenz III. dieselbe bestätigte, wird er in den Büssern von Assisi kein sehr wesentlich anderes Institut sich gedacht haben, als jenen kurz zuvor (1208) aus zur kathol. Kirche zurückkehrenden Waldensern gebildeten Verein der „katholischen Armen" in Piemont und Frankreich.

[1] S. den Versuch einer Reconstruction dieser kurzen Urregel bei Müller, Die Anfänge des Minoritenordens etc., S. 185—188 (vgl. S. 19—24), samt der einige kürzende Varianten dazu bietenden späteren Darlegung, ThLZ. 1895, S. 182 f. Im ganzen ähnlich wie Müller auch Hausrath, S. 186 f. u. Hegler, S. 419 f. Dagegen lässt Sabatier (9. A., p. 101 f.) die Urregel vom J. 1209 od. 1210 lediglich aus jenen drei Bibelstellen Mtth. 19, 21 etc. bestehen und weist das Entstehen der etwas erweiterten Redaktion (ungefähr des Umfangs u. Inhalts wie der Müllersche reconstr. Text) erst etwa dem J. 1217 zu. Bestimmte Anhaltspunkte für diese Hypothese weist er nicht nach. — Ganz ignoriert werden die neueren krit. Forschungen bei Heimbucher I, 281—287. Auch die Darstellung in dem Art. „Franz v. Assisi" in PRE.[2] (von Engelhardt-Zöckler) wird gemäss dem obigen zu berichtigen sein.



Schon mehr für einen Mönchsorden bestimmt, der auf Grund der drei allgemeinen Klostergelübde, aber freilich mit hauptsächlicher Betonung der Armutspflicht, kirchliche Wohlthätigkeitswerke zu üben bestimmt ist, erscheint die Regel von 1221.[1] Ihre 23 Kapitel sind zwar nicht alle ganz lapidarstilartig kurz gehalten, schliessen vielmehr — besonders gegen das Ende hin (c. 22: De admonitione fratrum und c. 23: Oratio ad Deum et gratiarum actio etc.) — einige salbungsvolle Herzensergüsse von ziemlicher Länge in sich. Aber verglichen mit der Benedictusregel und den auf deren Grunde erwachsenen Ordensstatuten der vormendicantischen Zeit liest sie sich doch schlicht und einfach. Das Charakteristische des neuen, hauptsächlich im Punkte der Armutsaskese auf eine Fortbildung der benedictinischen Tradition ausgehenden, aber auch sonst vielfach von derselben abweichenden Ordens tritt in ihren Bestimmungen deutlich genug zu Tage. Wir heben das Wesentliche davon hier hervor, indem wir auf das, was sich gegensätzlich zu den benedictinischen Vorschriften und Einrichtnngen verhält, jeweilig hinweisen.

1. Eine beträchtliche Verschärfung der Armutspflicht, aber zugleich auch eine Umgestaltung und neue Formulierung derselben lassen hervortreten: c. 1 durch Hinzufügung einiger Herrnsprüche, welche die Armut speciell unter den Gesichtspunct der Nachfolge Jesu stellen; c. 7 durch starke Betonung der Arbeitspflicht, verbunden mit einem Verbot der Annahme von Geldlohn für geleistete Arbeit, bei gleichzeitiger Gestattung des Erbittens sonstiger Almosen im Falle der Not;[2] c. 8 durch nochmalige strenge (mit einem Hinweis auf Luk. 12, 15 f. verstärkte) Untersagung des Nehmens von Geld, ausser zu Zwecken der Krankenpflege; c. 9 durch abermalige Gestattung des Almosensammelns unter Hinweis auf Christi, seiner Mutter und seiner Jünger Vorbild (s. N. 1)

[1] Bei Holst. III, 22—30 als „Prima Regula", bei Müller im Anhg., S. 189—203.

[2] Pag. 192 (Müll.): Et possint pro labore accipere omnia necessaria praeter pecuniam; et cum necesse fuerit, vadant pro eleemosynis sicut alii pauperes" (ähnl. c. 9, p. 194: vadant pro eleemosynis et non verecundentur et magis recordentur, quia dominus noster J. Chr. filius Dei — — vixit de eleemosynis et ipse et b. Virgo et discipuli eius).

sowie unter Betonung des demütigen, leidenswilligen und gern zu den Niedrigsten sich herunterhaltenden Sinnes, der den gemäss diesem Vorbilde Lebenden geziemt. — Die Regel Benedicts samt ihren Derivaten hat, ungeachtet des strengen Verbots alles Eigenbesitzes (in 55 u. c. 58, s. S. 369), doch nichts mit dieser Art von Armutsvorschriften Verwandtes. Als ihre Hörer und Jünger sind auch nicht auswärts arbeitende und predigend oder gar missionierend umherziehende Brüder gedacht, wie dies hier der Fall ist — s. ausser c. 7–9 bes. auch c. 16 (*De partibus inter Sarracenos* etc.) und 17 (*De praedicatoribus*) —, sondern sesshafte und zu strenger Clausur verpflichtete Mönche. Ein Clausurgebot von der Art wie R. Ben. c. 58 sucht man in unsrer Minoritenregel vergeblich.

2. Gleichzeitig mit der Armut wird die Demut als eine Hauptpflicht der Brüder betont, jedoch nicht äusserlich neben jener, sondern unmittelbar mit und in derselben. Es fehlt ja hier die Cassiansche und Benedictsche Demutsscala (S. 360 f.). Aber dennoch wird mit der Demutsforderung mehr Ernst gemacht als dort, sie durchdringt das Ganze der Regel als mit der Armutsforderung wesentlich identisches Prinzip. Schon in c. 4 tritt das zu Tage, wo die ministri und servi auf das Beispiel des Herrn hingewiesen werden, der „gekommen sei nicht sich dienen zu lassen sondern zu dienen"; nicht minder in c. 7, wo das Sichanmassen eines Kämmerer- oder Kellermeisteramts oder dgl. verboten, dagegen aber geboten wird: „sint minores et subditi" etc.; auch in c. 9, wo das Almosennehmen unter den Gesichtspunkt demütiger Selbsterniedrigung gestellt wird. Ferner in der Vorschrift über die Art wie man die Welt zu durchwandern habe (c. 14), in dem Verbot des Reitens (c. 15), in der strengen Unterordnung des Predigtamts unter die geistlichen Vorgesetzten (c. 17).

3. Ein an Stellen und Titeln reiches Beamtenwesen, wie es für benediktinische Klöster schon in deren Urregel vorgesehen war, fehlt hier. Auch das Führen des Titels *Prior* wird untersagt. Alle sollen eben nur „mindere Brüder" sein und „einander die Füsse waschen" (c. 6).

4. Die Fastengebote sind milder als in den Klöstern benedictinischer Observanz. Ein unbedingtes Fleischverbot



wird nicht erlassen, sondern „essen darf man von allem, was einem vorgesetzt wird gemäss dem h. Evangelium" (c. 36). Die Quadragesimalfasten vor Weihnachten und vor Ostern sollen eingehalten werden, desgleichen die Freitagsfaste einer jeden Woche — zu mehr ist niemand verpflichtet (ebd.). Die Pflicht des catholice vivere (c. 19, — vgl. oben, S. 177) ist also auch auf diesem Gebiete auszuüben.

5. Die gleiche Rücksicht auf das praktisch Zweckmässige tritt in den auf das tägliche Andachtsleben (div. officium) bezüglichen Vorschriften zu Tage. Klerikale Ordensangehörige sollen das in Bezug hierauf kirchlich Angeordnete (Psalmodie, Brevierbeten etc.) voll und ganz befolgen. Für Laien genügt im allgemeinen ein abkürzendes, nicht zu zeitraubendes Paternosterbeten zur Zeit der kanonischen Horen, nämlich 24 Paternoster beim Credo und Gloria Patri zur Matutin nebst 5 zu den Laudes; sodann 7 PN. beim Credo und Gloria zur Prim;[1] ferner je 7 PN. nebst Gloria zur Terz, zur Sext, zur Non; 12 PN. zur Vesper und endlich noch 7 PN. nebst Credo und Gloria zum Completorium. Also in summa 76 Vaterunser täglich, nebst Zubehör. Ein paar wenige Sätze (c. 3[a]) genügen zur Regelung dieser das Liturgische betreffenden Angelegenheit — während in der R. Ben. ein volles Dutzend Abschnitte (c. 8—20) derselben Sache gewidmet erscheint.

6. Den auf das Schweigen bezüglichen Vorschriften der R. B. (c. 6 u. 52) entspricht bei Franciscus nichts ähnliches. Wie die stille Meditation und Contemplation überhaupt nicht zum Pflichtenkreis seiner Jünger gehören, so kommt für sie auch das Taciturnitätsgebot und das allabendliche silentium post compl. in Wegfall.

7. Mit der Lesepflicht und literarischen Beschäftigung verhält es sich entsprechend. Keins der 23 Kapitel ist ihnen eigens gewidmet; nur beiläufig berührt der Kultusparagraph 3[a] diese Materie, indem er priesterlichen Ordensgliedern die fürs Officium nötigen Bücher gestattet, Laien aber, falls sie Illiteraten sind, den Besitz von Büchern über-

[1] Mit Recht ergänzt an dieser St. Müller die bei Wadding und Holsten ausgefallenen Worte „*pro matutina — patri*".

haupt verbietet. Der Gegensatz zur R. B., die (c. 48) das Vorhandensein einer Klosterbibliothek voraussetzt und den Mönchen allsonntägliches Lesen vorschreibt, ist auch auf diesem Punkte ein bedeutender. Bei minimaler literarischer Bildung kann einer doch ein guter Minorit sein, ja es kann von solcher Bildung ganz abgesehen werden. „Meine Brüder sollen lieber beten als lesen", hat der Heilige von Assissi einst gesagt. Ein andres Mal hat er auf den künftigen Gerichtstag hingewiesen, „wo man die unnützen Bücher alle zum Fenster hinauswerfen würde".

Die offiziell überarbeitete Franziskusregel von 1223 (richtiger Hugolinusregel) hat den hier dargelegten Gegensatz zum Benedictinertum auf einigen Hauptpunkten noch verschärft, im ganzen aber dem neuen Orden sein Specifisches, d. h. seinen Charakter als Bettelmönchsverein gelassen.

a. Verschärft erscheint hier besonders das Geldverbot samt der Bestimmung über das Almosensammeln. Es tritt dies hervor in c. 4, wo das Verbot des Annehmens von Geld sogar auf die Fälle, wo es sich um die Pflege von Kranken handelt, erstreckt wird, sowie in c. 6, wo die Erwerbung von Eigentum bestimmt untersagt, der Bettel aber nicht bloss gestattet, sondern zur selbständigen Pflicht der Ordensglieder, ja zum eigentlichen Hauptzweck und Heiligtum des Ordens erhoben wird (vgl. unten, c). — Zur Erweiterung des Gegensatzes zwischen dem neuen Ordensinstitut und den älteren dient auch der Nachlass an Strenge, welchen, wenigstens für die Laien, die Verpflichtung zum täglichen Horenbeten erfährt. Für sie wird zwar jene Gesamtzahl von 76 Paternostern für den Tag auch hier wieder vorgeschrieben, aber mit Beiseitelassung aller Credo und Gloria Patri (c. 3a) — wodurch eine nicht unbeträchtliche Verkürzung der aufzuwendenden Zeit bewirkt wird.

b. Gemildert wird der Gegensatz zwischen dem neuen Orden und seinen Vorgängern zunächst durch eine Reihe von Bestimmungen betreffend die Verfassung und das Beamtenwesen. Letzteres erscheint gegen früher erheblich bereichert: ein Cardinalprotector soll stets das Ganze überwachen und leiten (c. 12); das Beamtenpersonal besteht aus dem



General-Minister (der [laut c. 1 u. 8] namens des ganzen Ordens dem Papste Gehorsam zu geloben und das alle drei Jahre zu haltende „Pfingstkapitel" des Ordens zu berufen hat), den Provinzial-Ministern (c. 2) und den Custoden (c. 8); auch den Predigern erscheint nunmehr eine Art von Beamtenstellung zugewiesen (c. 9). Auch die jetzt specieller als vormals geregelten Bedingungen für die Aufnahme in den Orden (c. 2), die ausdrückliche Nennung des römischen Breviers als notwendiger Grundlage für das tägliche Andachtsleben der Kleriker (c. 3a), desgleichen die Art, wie die Beziehungen zu Frauenklöstern geregelt werden — nämlich unter Wahrung des strengen Abschlusses gegen jeden Frauenverkehr im allgemeinen, jedoch mit Statuierung gewisser durch besondere päpstliche Licenz festzustellender Ausnahmen (c. 11) — geben zu erkennen, dass der Orden jetzt mehr eine Mönchsgenossenschaft ähnlich wie alle übrigen Orden der römischen Kirche geworden ist.

c. Zur Wahrung der Continuität zwischen der früheren Regel und der gegenwärtigen dient immerhin einiges. So zunächst ein rein formaler, aber doch nicht ganz unwichtiger Umstand: die Reihenfolge, in welcher die einzelnen Materien behandelt werden, erscheint im ganzen beibehalten. Der bedeutsame Name *minores* (S. 482) ist allerdings verschwunden; aber noch heissen, an denselben anklingend, die Beamten des Ordens *ministri* und demgemäss der Ordensobere *minister generalis*, die zunächst unter ihm Stehenden *ministri provinciales*. Auch die Idee eines Vermähltseins der Brüder mit der apostolischen Armut, der bekannte Lieblingsgedanke des h. Franz, ist durch die vielfachen Umgestaltungen und Kürzungen nicht ganz verdrängt worden. Im Anschluss an das Gebot der Eigentumslosigkeit und des Almosennehmens heist es in c. 6: „Das eben ist die Erhabenheit der höchsten Armut, welche euch, meine geliebten Brüder, zu Erben und Königen des Himmelreichs einsetzt, indem sie euch arm an weltlichen Dingen macht, aber durch Tugenden läutert. Das sei euer Teil, das euch ins Land der Lebendigen führt! Jhm hanget an, geliebte Brüder, und begehret in Ewigkeit nichts weiteres haben zu wollen, zur Ehre des

Namens unseres Herrn Jesu Christi!“ Als ein kurzer, aber hinreichend deutlicher Anklang an den warmen und innigen Ton, welchen Franciscus bei Schreibung jener Regel von 1221 angeschlagen, beansprucht die Stelle einige Bedeutung. Im ganzen freilich wiegt das Offizielle, fürs Interesse des Papsttums Eintretende und auf Conformierung mit den übrigen Organen der Hierarchie Dringende in der Regel von 1223 entschieden vor. Sie verrät überall die nicht nur mit der Feder, sondern mehr noch mit der Schere redigierende Thätigkeit des römischen Cardinals, welcher der Ordensstifter, wohl oder übel, mittels Opfers des Intellects sich fügen musste.

Was dem liebeswarmen Poverello von Assisi, als er diesem Schlussakt seiner Ordensgesetzgebung zustimmte, besonders hart und schwer angekommen sein wird, war die Unterdrückung fast aller Bezugnahmen auf jene Nachfolge- und Aussendungsmandate Christi (Matth. 10 u. Par.; 1 Matth. 19, etc.), die den Urkern seines Programms gebildet hatten. Von einander losgerissen und durch die 12 Kapitel hin zerstreut, vermögen die einzelnen Anklänge daran, wie sie ausser jenem Passus in c. 6 noch etwa c. 10 (De admonitione fratrum) und der Epilog hinter c. 12 darbieten, eine kräftige Wirkung im Sinne eines Rufs zu apostolisch armer Nachfolgung des Lebens Christi nicht mehr hervorzubringen (vgl. Müll., S. 82). Was der Hugolinschen Regel vor allem fehlt, ist jene Synthese, ja Identifikation von Armut und Demut, welche den Grundton ihrer um zwei Jahre älteren Vorgängerin bildete. Statt des unmittelbaren Zurückgehens auf urapostolische Vorbilder, auf ein Christentum, wie es die Bergpredigt und die evangelischen Instruktionsreden schildern, auf ein freies, nur durch liebesinnige Hingabe an den Herrn gebundenes Wanderleben „ohne zwei Röcke, ohne Stab, Tasche, Schuhe“ etc., sieht man hier ein klostermässig zugeschnittenes, in seiner Freiheit vielfach beschränktes Lebensideal, dem zu den schon eingetretenen Freiheitsbeschränkungen hinzu noch weitere drohen! Die offizielle römische Kirchen- und Klosterluft, in die man seit Honorius' III. Pontificat den Heiligen samt seinen Gefährten hineingezogen, hatte das freiere, dem



Waldensertum noch einigermassen Gleichartige ihrer Bestrebungen allgemach erstickt. Es war so ein Bettelorden-Typus geschaffen, aus dessen Nachbildungen keine Gefahr mehr für die Interessen des römischen Stuhls zu erwachsen vermochte.

### 4. Die Clarissen und die Tertiarier des Minoritenordens.

Dass Franciscus zur Stiftung des weiblichen Zweiges seines Ordens mitgewirkt hat, steht fest. Aber das Werden auch dieser Genossenschaft und ihrer schriftlichen Lebensordnung hat sich durch mehrere Stadien hindurch bewegt, welche die ursprüngliche, von jenem herrührende Grundlage stark zu verrücken und umzugestalten dienten.

Nachdem die Stifterin, als älteste Tochter des Edelmanns Favorino Sciffi (Scifi) 1194 zu Assisi geboren, auf die frommen Gebetsspiele ihres Kindesalters (vgl. S. 456) als heranwachsende Jungfrau ein ernster geartetes Andachtsleben hatte folgen lassen, vermittelte Franz den Übergang der durch seine Predigten Erweckten vom Weltleben zum Klosterleben. Er soll der Achtzehnjährigen, als sie am Altar der Portiunculakirche vor ihm und den andren Minderbrüdern ihren Vorsatz nach den drei monastischen Grundgelübden leben zu wollen erklärte, mit eigner Hand das Haar abgeschnitten und sie so (18. März 1212) zur Braut Christi geweiht haben. Aber obschon auf solche Weise zur „erstgeborenen Tochter“ des Vaters der Minoriten geworden und auch durch öffentliches Almosenbetteln für die Armen als tüchtig zur neuen Laufbahn erprobt, konnte sie doch nicht ohne weiteres dem Orden ihres Meisters sich anschliessen. Die strengen Grundsätze der minderen Brüder inbezug auf Weiberverkehr nötigten sie zunächst Benedictinerin zu werden. Nachdem sie auf Franciscus' Empfehlung hin für kürzere Zeit als auf die Regel Benedicts verpflichtetes Mitglied in zwei assisiatischen Nonnenklöstern nacheinander gelebt hatte, richtete ihr der Heilige unmittelbar neben seiner Damianskirche ein eignes kleines Kloster ein, in das sie samt ihrer jüngeren Schwester Agnes und mehreren anderen Jungfrauen eintrat (1213 oder 1214).

In dieses unter Franciscus' Schutz und geistlicher Leitung stehende Kloster der Damianistinnen oder „Armen Frauen" traten etwas später noch eine andre Schwester Clara's, sowie nach des Vaters Tode auch ihre Mutter ein. Franz begabte die Genossenschaft mit einer kurzen, jeden Gütererwerb streng untersagenden Formula vivendi; doch scheint daneben im übrigen die benedictinische Art und Einrichtung des Vereins fortbestanden zu haben. Während der ägyptischen Kreuzfahrt des Heiligen erteilte Cardinal Hugolin dem Convent eine erste eigentliche Regel, welche die Frauen zu S. Damian ganz nach benedictinischen Grundsätzen organisierte, sie zu strengster Clausur und Schweigsamkeit verpflichtete und jene „Lebensformel" Franzens mit ihrem unbedingten Eigentumsverbot ganz auf die Seite schob. Doch hat der auf thunlichst engen Anschluss an den Minoritenorden gerichtete feste Wille Clara's nachmals vom Papst Gregor IX. erreicht, was dieser als Cardinal noch verweigert hatte. Das die beiden Zweige des Ordens, den männlichen und den weiblichen, einigende Band wird seit 1227 immer enger geknüpft. Dem Minoritengeneral als solchem wird bei seiner Gehorsamspflicht die Aufsicht über die Nonnen der h. Clara übertragen. Dieselben erhalten mehr und mehr Anteil an den Privilegien und Exemtionen der Minoriten. Ihre von Jahr zu Jahr sich mehrenden Klostergründungen erfolgen vielfach — trotz der Abwehr vorsichtiger Minoritenvorsteher (wegen der Warnung vor allem Weiberverkehr in K. 11 ihrer Regel) — in nächster Nähe von Brüderconventen, sodass der altbekannte Unfug des Doppelklosterwesens wieder einzureissen droht. Nichtsdestoweniger behält auch unter Innocenz IV. die päpstliche Gesetzgebung den auf möglichst enge Verbindung der beiden Ordenszweige gerichteten Kurs bei. Ein Erlass vom Juni 1246 unterstellt die 14 damaligen Clarissenklöster der Obhut und Aufsicht der Minoriten-Provinziale und bestellt Minoriten überall zu Kaplanen der Nonnen. Das so geschaffene Verhältnis einer völligen Eingliederung des Clarissenordens in den Orden der minderen Brüder bestätigte und codifizierte eine neue Regel vom J. 1247, also zwei Jahrzehnte nach jener ersten, deren Bestimmungen nunmehr



vielfach umgestaltet erscheinen; doch bleibt die Gestattung eines gemeinsamen Güterbesitzes auch in dieser Regel ($R^2$ bei Lempp, S. 223 ff.) noch in Geltung. Allein auch dieser Rest benedictinischer Institutionen musste schliesslich weichen. Zwei Tage vor ihrem Tode (11. Aug. 1253) hat Clara die päpstliche Genehmigung einer letzten Redaktion ihrer Klostersatzungen ($R^3$, Lempp 231 ff.) erlangt, wodurch die Franciskanisierung ihres Ordens vollständig wurde.

Von den 12 Kapiteln dieser definitiven Clarissenregel ist von besonderer Wichtigkeit das achte (mit c. 6 der definit. Minoritenregel fast wörtlich gleichlautende), wodurch aller Güterbesitz, auch der gemeinsame, den Schwestern untersagt wird. Dieselben erscheinen laut dieser Schlussregel als ein wirklicher weiblicher Mendicantenorden; nur das Schweigsamkeitsgebot und die strengen Absperrungsmassregeln in c. 5 (Unterredungen nur durchs Sprachgitter etc.) erinnern noch einigermassen an Benedictinisches. Echt franciskanisch sind die Kultusvorschriften in c. $3^a$ (mit den bekannten 76 Paternostern täglich für die illiteraten Schwestern); auch die Fastenordnung in $3_a$, welche gegenüber dem, was in dieser Beziehung an die männlichen Ordensglieder verlangt wird, einiges mildert. Die Abhängigkeit vom Orden der Minderbrüder wird schon in c. 1 gefordert; besonders bedeutsam tritt sie in c. 12, betr. die Visitation der Klöster durch einen (vom Cardinalprotector damit beauftragten) franciskanischen Ordensgeistlichen, hervor. — Die Urkunde wird als vom hl. Franz selbst herrührend (als „prima Francisci institutio") dargestellt, trägt aber durchweg das Gepräge einer sehr viel späteren Zeit. Ob jene ursprüngliche „Formula vivendi" für die Damianistinnen in sie übergegangen ist, lässt sich nicht mehr ermitteln. Der Legende, dass sie von Franciscus selbst herrühre, wohnt als Wahrheitsgehalt wohl nur das das eine bei, dass sie der definitiven Minoritenregel vom J. 1223 möglichst genau, unter fast wörtlicher Herübernahme mehrerer Abschnitte, nachgebildet ist.

Nur durch ein nahezu 40jähriges beharrliches Streben hat also Clara es erreicht, dass ihre Genossenschaft als ein vollgiltiges weibliches Seitenstück dem Mönchsorden des h.

Franz zur Seite trat und damit an den mancherlei päpstlichen Gunstbezeugungen für jenen sowie am hohen Ansehen des ersten und ursprünglichsten aller Bettelorden Anteil erlangte. Einen gleich tiefgreifenden und nachhaltigen Einfluss aufs kirchliche Ganze wie dieser zu üben ist freilich ihrer Genossenschaft versagt geblieben. Gemessen sowohl an der Klosterzahl und -stärke des „ersten“ Franciscusordens wie an dessen kirchlich-theologischer und sozialpolitischer Bedeutung erscheint die Wirksamkeit dieses „zweiten“ Ordens (trotz seiner ca. 900 Klöster im 16. Jhdt.) als eine verhältnismässig unbedeutende Erscheinung.

Zu beträchtlicherem Einfluss auf das kirchliche Gesamtleben ist der dritte Franciscusorden gelangt, der noch gegenwärtig als eine der imponierendsten Erscheinungen des Katholicismus und ein Haupthebel von dessen gewaltiger Macht im öffentlichen Leben dasteht. Mit der Zurückführbarkeit der Anfänge dieser Genossenschaft auf Franzens eignes Wirken ist es freilich noch viel bedenklicher bestellt als mit dem Nachweis einer origo Franciscana der Stiftungsurkunden des Clarissenordens. Die *Regula Tertiariorum* (*S. Francisci*) *seu Fratrum de Poenitentia* (Holst. II, 39—42) liegt zeitlich noch viel weiter ab von der eignen Regelschriftstellerthätigkeit des Heiligen, als die dritte oder definitive Clarissenregel. Und während bei dieser das Zugrundliegen eines von Franz selbst herrührenden Kerns nicht ganz unwahrscheinlich ist, sprechen gewichtige Gründe gegen das Stattfinden eines ähnlichen Sachverhalts bei jener, die vielmehr erst den 80er Jahren des 13. Jahrhunderts zu entstammen und den franciskanischen Papst Nicolaus IV. (1288—1292) zum Urheber zu haben scheint.

Allerdings muss der Anschluss von Bussbrüdern (collegium poenitentium) aus dem Laienstande an die minderen Brüder des h. Franz bereits zu dessen Lebzeiten — zuerst etwa 1221 im Gebiet von Faenza, zwischen Bologna und Rimini — erfolgt sein. Für diese halb mönchische, halb dem Weltleben angehörige Brüderschaft, die sich rasch ausbreitete, scheint frühzeitig der Name „dritter Orden des Franciskus“ üblich geworden zu sein; denn schon 1227, nur ein Jahr



nach Franzens Tod, führt Friedrichs II. Kanzler Peter de Vineis darüber Klage: „es sei fast niemand in der Christenheit, dessen Name nicht bei einer der Genossenschaften des Franciskus eingeschrieben sei“, und bereits drei Jahre später redet eine Bulle Gregors IX. von „fratres tertii ordinis S. Francisci“ (Müller, S. 135). Aber es fehlt für diese frühe Zeit und noch für die nächsten Jahrzehnte jede Spur einer Organisation dieses „dritten“ oder Pönitenten-Ordens. Die Constitutionen der Bussbrüderschaft zu Ascoli, deren eine Urkunde vom J. 1255 gedenkt, können nur lokale Geltung gehabt haben. Auch aus den um dieselbe Zeit vom Generalminister Johann v. Parma für männliche und weibliche Angehörige des 3. Ordens ausgefertigten Receptionsurkunden lässt sich nichts, was auf die Existenz einer geschriebenen Regel von allgemein verbindlichem Charakter für dieselben hindeutete, entnehmen. Obendrein erscheint auch der Dominikanerorden schon um eben diese Zeit von ähnlichem Bussbrüderschaften umgeben, und diese dominikanischen Tertiarier wetteifern mit den franciskanischen einerseits in Bezug auf asketische Strenge und eifrige Förderung der Parteiinteressen ihrer Orden, andrerseits im Streben nach Teilhaberschaft an deren Immunitäten und Privilegien. Es scheint, als seien allgemein verbindliche Lebens-, und Disziplinar-Vorschriften den dominikanischen Tertiariern eher gegeben worden als den franziskanischen; die vom 7. Dominikanergeneral Munione im J. 1285 erlassene Regel für die Bussbrüder seines Ordens nimmt sich so aus, als habe sie für jene vier Jahre später durch Nicolaus IV. erlassene Franciskanertertiarier-Regel das Vorbild abgegeben (Müll. 146 ff.). Die Absicht dieses Papsts, als er durch seine Bulla *Supra montem* vom 17. Aug. 1289 diese Regel bekannt machte, ging allerdings dahin, einen für sämtliche Bussbrüder oder Tertiarier überhaupt, auch die dominikanischen, massgebenden Erlass zu bieten, was indessen am Widerstand der letzteren scheiterte. So verblieb denn der neuen Regel, die man auf des Papstes Zeugnis hin als vom h. Franz selbst herrührend anerkannte, doch nur für den franciskanischen dritten Orden wirkliche Gesetzeskraft.

Dass sie eine nur halb-mönchische Lebensordnung bieten

will, zeigen ihre Satzungen durchweg. In der Ehe lebende Personen sollen vom Eintritt in die Genossenschaft allerdings ausgeschlossen sein (c. 2), aber gänzliche Entäusserung von weltlichem Besitz wird nicht gefordert (c. 2 u. 9). Die den Brüdern und Schwestern vorgeschriebene Tracht (c. 3) ist nicht die eigentliche franciskanische Ordenstracht. Die Fastenvorschriften (c. 4) sind viel milder auch als die der Clarissenregel. Dreimal wöchentlich ist Fleisch gestattet; Tischgebet vor und nach jeder Mahlzeit wird vorgeschrieben (ebd.). Statt 76 sind nur etwa 60 Paternoster täglich, ja für die am Einhalten der kanonischen Stundenzeit Verhinderten noch weniger, nur drei für jede Hore, vorgeschrieben (c. 8). Kriegsdienste zu leisten wird, sofern es sich um „Verteidigung der römischen Kirche, des christl. Glaubens und des eignen Vaterlands" handelt, den Tertiariern gestattet (c. 7). Vor der Aufnahme ketzerischer Personen in den Orden wird gewarnt und für den Fall, dass sich solche einschleichen sollten, zu schleuniger Angabe derselben bei den *Inquisitores haereticae pravitatis,* behufs Herbeiführung ihrer Bestrafung, gemahnt (c. 1).[1]

Die dem Bedürfnisse weitester Kreise des katholischen Volkes geschickt entgegenkommende Zwischenstellung zwischen Welt und Kirche, wie sie hier gewährleistet wird, hat das mendikantische Prinzip mächtig gestärkt und seinen beiden Abstufungen, der ganz- wie der halb-monastischen, die Gunst der Massen zugewendet. Von den Erschütterungen, welche der Kampf um die strengere oder gelindere Behandlung der Armutsfrage schon seit der nächsten Zeit nach des Stifters Tode den Minoriten brachte (vgl. den folg. Abschn.), wurde die Tertiariergenossenschaft zwar mit betroffen, jedoch nicht so unmittelbar und hart wie der klösterlich lebende Teil des Ordens. Dagegen ist sie in Bezug auf ausserordentliche asketische Kraftleistungen, sowie mehrfach bei krankhaften Ausbrüchen eines hyperasketischen Busseifers, mit den

[1] Auch in dieser Erwähnung der Beamten des römischen Inquisitionsinstituts, die unter obigem Namen vor 1231 in der Geschichte wohl nicht vorkommen, liegt ein Hinweis auf den späten Ursprung der Regel (Müll. 119.).



Regularen ihres Ordens in thätigen Wettbewerb getreten und hat insofern eine ziemlich stark hervortretende Rolle in der Askesegeschichte des ausgehenden MAs. gespielt (s. Abschn. 3).

---

## § 2. Der Predigerorden und die übrigen Bettelorden. Einwirkungen des mendikantischen Prinzips auf weitere Kreise.

**Dominikaner:** Bernardi Guidonis Vita S. Dom. fundatoris O. Pr. (bei Quétif u. Echard, I, 44—69). Jordanus (2. General des O.), De principiis Ordinis praedicatorum, in Acta SS. Boll. t. I Aug. 545 ff. Daselbst dann auch die spät. Legenden von Bartholom. v. Trient und Theoderich von Apolda (letzt. aus d. J. 1292). Ferner: Mamachi, Annales O. Pr., Rom 1746, sowie v. den neueren Biogrr. bes. Lacordaire, Vie de S. Dom., Par. 1840; S. éd. 1882 (deutsch Regensb. 1892). — Die Regel v. 1238: Constitutiones Fratrum Ord. Praedicator. s. b. Holst. IV, p. 17—127. Die ält. Regel edierte S. Denifle: Die Constit. des Predigerordens v. J. 1228, Archiv f. Lit.- u. KG. d. MA. I, 1885, S. 165—228. Vgl. dens., Zur Quellenkunde der Dominikanergeschichte, ebd. S. 148 ff.

**Karmeliter:** Gegen die legendar. Ordenstradition üb. d. Ursprung des Ordens: AA. SS. t. III Mart. p. 791 ff. (De Bertholdo, primo Generali Ordinis) u. t. I April. p. 769 ff. (De Alberto legislatore Ordinis), sowie die spät. Schutzschrift dafür v. Papebroch, Responsio etc., 3 partes, Antwerp. 1696—98. — Vgl. Helyot, I, 347—407; Heimb. II, S. 1—32 (sowie die das. angeg. Lit.).

**Augustiner-Eremiten:** L. Torelli, Secoli Agostiniani ov. Hist. gen. del s. Ordine Eremitano di S. Agostino, Bologna 1659 (vol. I—III). Helyot, III, 1—87. Theod. Kolde, Die deutsche Augustinercongregation u. Joh. v. Staupitz, Goth. 1879. Zöckler, Art. „Augustiner" in PRE³, II. — Vgl. die Constitt. des O. bei Holst. IV, 227 ff.

**Serviten:** A. Gianii Anales Ordinis fratr. Servor. B. M. V. ed. II. cura Garbii, Lucca, 1719. Hist. de l'ordre des Servites de Marie et des sept bienheureux fondateurs, par un ami des Servites, 2 vols., Par. 1886. P. Soulier, Vie de Ph. Bénizi, propagateur de l'ordre des Servites, ib. 1886. Heimb. 471—477.

**Minimen:** Lanovius, Chronicon generale Ordinis Minimorum etc., Par. 1635. Helyot VIII, 426—452; Heimb. 380—384.

[Wegen der übr. in d. Abschn. behandelten Materien s. d. Fussnoten].

## 1. Dominicus und sein Orden.

Von den fünf wichtigeren Genossenschaften, die im 13. Jhdt. auf der Grundlage des mendicantischen Prinzips entstanden, gleicht der Predigerorden dem der Minoriten wenigstens darin, dass eine reichbegabte und gewaltige Persönlichkeit ihm das Dasein gab. Aber schon der Charakter dieser Persönlichkeit, des 1170 zu Calaruega (Altcastilien) geborenen, seit 1195 als Kanonikus im Domkapitel zu Osma thätigen, seit ca. 1204 durch seine Ketzerbekehrungsthätigkeit im albigensischen Südfrankreich zu Ruhm gelangten Castilianers Domingo (Dominicus — wohl nicht aus dem adligen Hause der Guzman), steht kraft seines würdevollen und zielbewussten, dabei theologisch wohlgeschulten Wesens zu dem unwissenden aber genialen Poverello von Assisi in bedeutsamem Gegensatz. Allerdings hat auch er den Gedanken einer Nachahmung der Predigtweise der Apostel in möglichster Schlichtheit und opferwilliger Uneigennützigkeit schon frühzeitig, gelegentlich jenes Bekehrungswirkens unter den Albigensern, ausgesprochen und praktisch zu machen gesucht.[1] Aber dies nicht in der harmlos unbefangenen Weise des h. Franz vor allem auf Matth. 10 (u. Parall.) zurückgehend, sondern stets das Ziel des Bekehrens der Häretiker im Auge behaltend — also weniger dem Vorbild der ursprünglichen Jüngerschar des Herrn, als etwa dem eines Paulus, oder auch des Petrus der pseudoklementinischen Simonssage nachlebend. Nachdem er den Albigensern auf allerlei Weise, namentlich durch Gründung eines Erziehungshauses für die Töchter katholischer Familien (zu Prouille, 1206) sowie durch Predigen vor den durch Simon v. Montfort eingekerkerten Ketzern, entgegenzuwirken versucht hatte, begab er sich zur Zeit des IV. ökumenischen Lateranconcils nach Rom, um Innocenz' III. Genehmigung zur Gründung eines ketzerbekehrenden Missionsordens zu erbitten. Dass er damals in einer der Kirchen

[1] Bekannt ist die Sage von seinem und seiner Gefährten Barfussgehen auf einem Wege voll rauen Gesteins u. stachlichten Gestrüpps — wobei der in böser Absicht sie durch diese unwegsamen Örter führende Albigenser infolge ihres geduldigen Ausharrens zu Thränen gerührt wird und fussfällig vor ihm Abbitte thut (Act. SS. l. c. p. 570, c.).



Roms mit dem h. Franz zusammengetroffen sei, denselben umarmt und dabei ausgerufen haben: „Du bist mein Bruder, du wirst mit mir gehen; lass uns zusammenhalten, so wird niemand gegen uns bestehen!" ist spätere Sage. Geschichtlich begründet ist, dass der Papst die erbetene Erlaubnis zu einer neuen Ordensgründung ihm abschlug, dagegen aber, wohl unter Hinweis auf can. 13 des genannten Concils, ihn zum Anschluss an eine bereits bestehende Ordensregel ermahnte. So entschloss sich Dominicus zur Annahme der, von Osma her ihm wohlbekannten Augustinerchorherrnregel, die er mit einigen Zusätzen aus der Regel des h. Norbert ergänzte. Im folgenden Jahre erlangte er für den aus 16 Gefährten gebildeten ersten Convent seiner „Predigerbrüder des h. Romanus zu Toulouse" die päpstliche Bestätigung Honorius III., verbunden mit der Erlaubnis überall zu predigen und Beichte zu hören, sowie mit Bestätigung der Besitztümer, welche die Brüder erlangt hatten oder inskünftig erlangen würden. Von apostolischer Armut ist also in diesem Stadium der Ordensgeschichte noch nicht die Rede. Strenges Fasten (von Kreuzerhöhung bis Ostern) und Fleischverbot ausser im Krankheitsfalle, auch Verweisung der Brüder in einzelne Zellen und Verpflichtung zum Stillschweigen, treten in ihren Satzungen charakteristisch hervor; dazu als Tracht der schwarze Augustinertalar mit Rochett darüber — lauter vom Bettelmönchtum abweichende Züge. Auch als später 1219, bei Dominikus' drittem Aufenthalte in Rom — wo Honorius' III. ihm einen Teil des päpstlichen Palasts einräumte und ihn zu seinem Hof- und Hausgeistlichen (noch nicht gerade „Magister s. palatii") bestellte — in Bezug auf die Ordenstracht eine Abänderung vorgenommen, nämlich der schwarze Augustinerrock mit hellem Karthäuserhabit (Soutane und Skapulier von weisser Wolle mit spitzer Kapuze etc.) vertauscht wurde, erfolgte damit keineswegs ein Übergang zum mendicantischen Typus. Erst ungefähr ein Jahr später, beim Generalkapitel zu Bologna 1220, vollzog sich, jedenfalls unter Einwirkung des franziskanischen Vorbilds (wie denn der Legende zufolge dazumal eine neue Begegnung des Dominikus mit Franciscus in Cremona stattgefunden haben

soll), der Anschluss an den Grundsatz apostolischer Armut. Durch Beschluss jenes Kapitels entsagte der Ordo fratrum praedicatorum allem Güterbesitz und allen zeitlichen Einkünften, verbot zugleich die Aufnahme dienender Laienbrüder, wie sie die Chorherren zu haben pflegten, und erklärte fortan, gleich den minderen Brüdern, von Almosen leben zu wollen. Erst ganz am Ende seiner Lebenslaufbahn also langte der Stifter des Predigerordens bei dem Punkte an, den Franciscus bereits viel früher erreicht hatte. In der schroffen Strenge aber, womit er das Armutsideal fortan festhielt, that er es dem ihn überlebenden Vorgänger gleich. Eine Schenkungsurkunde, die man ihm zustellte, hat er eigenhändig zerrissen. Und als er am 6. Aug. 1221 zu Bologna auf elendem Aschenlager den Tod erwartete, hat er einen jeden verflucht, der in seinem Orden feste Einkünfte einführen würde. „Liebe, Demut, freiwillige Armut" lautet die Trias von Tugenden, zu deren treuer Bewahrung er in seinem s. g. Testament die Seinen verpflichtete.[1]

Nichtsdestoweniger ist die augustinisch-prämonstratensische Grundlage dem Orden erhalten geblieben, der also doch nicht in dem unbedingten Sinne wie der Minoritenorden den mendikantischen Typus repräsentirt. Vergleicht man die vom dritten Ordensmeister Raimund de Peniafort (seit 1238) redigierten Constitutionen des Predigerordens[2] mit ihren franziskanischen Parallelen, so ergiebt sich auf den ersten Blick der entschiedener mendikantische Charakter der letzteren und die vornehmere weltförmigere Haltung der ersteren. Schon in den Titulaturen (bei den Franziskanern *Minister* generalis, provinc. etc., bei den Dominikanern *Magister* gen., *Prior* provincialis, *Prior* conventualis, etc.) tritt der Gegensatz deutlich genug zu Tage. — Man hat das Verhältnis der beiden

[1] Vgl. Berthier, Le Testament de St. Dominique, avec les commentaires du Card. Odon de Chateauvaux et de Jourdain de Saxe. Fribourg (Schweiz), 1892.

[2] Mit den ergänzenden und erläuternden Zusätzen späterer Generalkapitel etc. abgedruckt in der Ausgabe von Rom 1590, und danach bei Holst. IX, p. 17—127. — Vgl. die von Denifle (Archiv f. Lit. und KG. etc. 1895) mitgeteilten älteren Constitutiones von 1228, welche noch nähere Verwandtschaft mit der Prämonstr.-Regel zeigen, aber durch Raymunds Redaktion verdrängt wurden.



oft mit dem der Cistercienser und der Norbertiner verglichen. In der That erinnert in dem Nebeneinander der beiden grossen Ordensgründer aus Innocenz' III. Zeit manches an das ähnliche Phänomen, welches das Zusammenwirken eines Bernhard und Norbert unter dem II. Innocenz darstellte, z. B. 1131 bei der Rheimser Synode.[1] Aber wenn man auf die spätere Entwicklung der beiden Orden blickt, so erscheint jedenfalls der franziskanische, wenigstens in seiner observantischen Abteilung, als der treuere Wahrer des Ideals der unbedingten Armut und Demut. Der Chorherrencharakter der zu gelehrten Studien angehaltenen Fratres praedicatores liess sich doch niemals ganz unterdrücken! In jenem Amt eines päpstlichen „Palastmeisters", das sich aus Dominikus' Fungieren als Hof- und Hauskaplan Honorius' III. entwickelte; in der richterlichen Würde der seit Gregor IX. mit Vorliebe aus dem Domikanerorden genommen „Inquisitores haereticae pravitatis", in dem häufigen Emporsteigen dominikanischer Theologen zu den einflussreichsten Prälaturen und höchsten Kirchenämtern, zu Bischofs-, Erzbischofs-, Cardinalsstellen u. s. w., lagen Versuchungen genug zur Erzeugung eines vornehmen Ordensstolzes, der dann in der That frühe genug bei den Söhnen des heiligen Dominikus sich eingebürgert hat. Nachdem noch das Pariser Generalkapitel unter General Jordanus (1228) das kostspielige und prächtige Bauen der Dominikanerklöster zu hindern gesucht und nur bescheidne Häuser von mässiger Höhe mit Kunstschmuck bloss für die Kirchen, gestattet hatte, beginnt schon um die Mitte des Jahrhunderts jene laxere Praxis Platz zu greifen, die es bald genug dahin gebracht hat, in den dominikanischen Klosterbauten vollwertige Parallelen zum Prächtigsten, was benediktinische und cistercienische Baukunst jemals geleistet hat, herzustellen. Mit der Armutspflicht fand man sich leicht genug ab. Man leitete aus dem Chorherrencharakter das Nichtverpflichtetsein der Convente zu völligem Verzicht auf Besitz im allgemeinen her; man unterschied zwischen persönlichem Einzelbesitz, der allerdings durch die Regel verboten sei, und

[1] Hefele, Concilieng.², V, 415 ff.

zwischen gemeinsamem Klosterbesitz, welchen dieselbe nicht verbiete. Es ist der Conventualen-Standpunkt des späteren Franziskanertums, der hier ohne Schwierigkeit allgemeine Geltung erlangte, während im Minoritenorden die Opposition der am Testament ihres Meisters festhaltenden Observanten einen dauernden Zwiespalt zwischen der laxeren und der strengeren Richtung erzeugte.

Was den weiblichen Zweig des Dominikanerordens betrifft, so bildete sich derselbe aus jenem Erziehungsinstitut zu Prouille in Südfrankreich hervor und breitete sich, nachdem auch ihm eine modifizierte Augustinerregel als Lebensordnung zu Grunde gelegt worden, mit ähnlicher Schnelligkeit wie der männliche Teil aus, ohne jedoch an Zahl und Einfluss seiner Klöster demselben gleichzukommen. — Einen dritten Orden oder Bussbrüderverein hat schwerlich schon Dominikus selbst gegründet. Die im Laufe des 13. Jahrhunderts an verschiedenen Orten teils unter dem Namen Fratres de poenitentia, teils unter der Benennung Militia Jesu Christi (so z. B. um 1260 zu Parma und Bologna) sich bildenden Genossenschaften dieser Art scheinen, auch wenn sie sich speziell dominikanischer Leitung unterstellten, dies besondere Verhältnis doch erst ziemlich spät durch Namen wie „Brüder (oder Schwestern) vom h. Dominicus" bezeichnet zu haben. Erst seitdem jener Generalmagister Munione um 1285 eine einheitliche Organisation der betr. Vereine geschaffen (S. 491), erlangte der Name dauernde Geltung und diente fortan zur Unterscheidung dieser dem Dominikanerorden affiliierten Genossenschaft von den Tertiariern des Franziskanerordens. Päpstlich bestätigte gemeinsame Regeln für Brüder und Schwestern dieses dritten Ordens vom h. Dominicus kennt erst das 15. Jhdt.[1] Sie zeigen, was ihre asketischen Vorschriften angeht, vielerlei Berührungen mit der Franziskaner-Tertiarierregel, gestatten z. B. ebenfalls dreimal in der Woche Fleischkost, bestimmen die Dauer der Quadragesimalfasten etwas kürzer als jene, dagegen die Zahl der täglich zu beten-

[1] S. die zuerst von Innocenz III. (1405), dann wieder von Eugen IV. (1439) bestätigte Regula Fratrum et Sororum tertii ordinis S. Dominici, bei Holst. IV, 140–149.



den Paternoster etwas höher (70 statt bloss 60) etc. In ihrem aufs Waffentragen bezüglichen Paragraphen (c. 14) steht an Stelle der dreifachen Motivierung hievon, die der franzisk. Paralleltext bietet, etwas unbestimmter und allgemeiner: „. . . nisi propter defensionem fidei christianae, aut alia rationabili causa". Dem vom Predigerorden für jede einzelne Fraternität von Bussbrüdern zu bestellenden Aufseher, *Magister* oder *Director* genannt, sollen ein *Prior* und ein *Subprior*, sowie für die betr. Schwesterschaft eine *Priorissa* und *Subpriorissa*, als Hilfsbeamte zur Seite stehen. Das complicierte Ämter- und Titelwesen der Verfassung des Hauptordens erstreckt sich also auch in den Tertiarierbund hinein.[1]

## 2. Karmeliter und Augustiner-Eremiten.

Bis in die Mitte des 13. Jhdts. stehen in der blumenreichen Curialsprache der Kirche der mehr praktisch geartete Franziskaner- und der mehr contemplativ angelegte Dominikanerorden als ein eng verbundenes Geschwisterpaar zusammen, verglichen mit den zwei Ölbäumen oder zwei Fackeln in Sach. 4, 3 (Offb. 11, 4), oder mit den zwei Cherubim der Bundeslade (Exod. 25), oder — so bei den Joachimiten wie Salimbene etc. — mit den beiden Zeugen der Offb. (11, 3) Elias u. Henoch. Aber seit dem Hinzutreten zweier weiteren Mendikantenorden von ähnlichem hohen Ansehen wie jene stösst die fernere Verwendung jener Bilder auf Schwierigkeiten. Die Orden vom Berge Karmel und vom h. Augustin wollen gleichfalls berücksichtigt sein; aus dem Paar ist ein Doppelpaar, aus der Biga eine Quadriga geworden.[2] Fast jede

[1] Vgl. noch W. Preger, D. Ordenswesen der Dominikaner im 13. u. 14. Jhdt. (in dem Aufs.: Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik im 13. u. 14. Jhdt.), Zeitschr. f. hist. Theol. 1869, I.

[2] Es ist interessant zu sehen, wie angesichts dieser Situation ein Papst des 15. Jhdts., der den Ehrenvorrang der beiden älteren Bettelorden anerkennen, aber auch die beiden jüngeren ins Concert mit aufnehmen muss, sich zu helfen sucht. Sixtus IV. preist in seiner „Goldnen Bulle" vom 7. Aug. 1479 (Bullar. Rom. III, 3. p. 173), unter Zugrundlegung des Bilds von den vier Strömen im Paradies (Gen. 2) und desjenigen von den nach den vier Weltgegenden hin gerichteten vier Posaunen (Matth. 24, 31), jene zwei älteren Orden (denen das betr. Privilegium ausschliesslich gilt) als die zwei ersten flumina a Paradiso egredientia etc., als die zwei (ersten) tubae, per quas Dominus praeci-

zwischen gemeinsamem Klosterbesitz, welchen dieselbe nicht verbiete. Es ist der Conventualen-Standpunkt des späteren Franziskanertums, der hier ohne Schwierigkeit allgemeine Geltung erlangte, während im Minoritenorden die Opposition der am Testament ihres Meisters festhaltenden Observanten einen dauernden Zwiespalt zwischen der laxeren und der strengeren Richtung erzeugte.

Was den weiblichen Zweig des Dominikanerordens betrifft, so bildete sich derselbe aus jenem Erziehungsinstitut zu Prouille in Südfrankreich hervor und breitete sich, nachdem auch ihm eine modifizierte Augustinerregel als Lebensordnung zu Grunde gelegt worden, mit ähnlicher Schnelligkeit wie der männliche Teil aus, ohne jedoch an Zahl und Einfluss seiner Klöster demselben gleichzukommen. — Einen dritten Orden oder Bussbrüderverein hat schwerlich schon Dominikus selbst gegründet. Die im Laufe des 13. Jahrhunderts an verschiedenen Orten teils unter dem Namen Fratres de poenitentia, teils unter der Benennung Militia Jesu Christi (so z. B. um 1260 zu Parma und Bologna) sich bildenden Genossenschaften dieser Art scheinen, auch wenn sie sich speziell dominikanischer Leitung unterstellten, dies besondere Verhältnis doch erst ziemlich spät durch Namen wie „Brüder (oder Schwestern) vom h. Dominicus“ bezeichnet zu haben. Erst seitdem jener Generalmagister Munione um 1285 eine einheitliche Organisation der betr. Vereine geschaffen (S. 491), erlangte der Name dauernde Geltung und diente fortan zur Unterscheidung dieser dem Dominikanerorden affiliierten Genossenschaft von den Tertiariern des Franziskanerordens. Päpstlich bestätigte gemeinsame Regeln für Brüder und Schwestern dieses dritten Ordens vom h. Dominicus kennt erst das 15. Jhdt.[1] Sie zeigen, was ihre asketischen Vorschriften angeht, vielerlei Berührungen mit der Franziskaner-Tertiarierregel, gestatten z. B. ebenfalls dreimal in der Woche Fleischkost, bestimmen die Dauer der Quadragesimalfasten etwas kürzer als jene, dagegen die Zahl der täglich zu betenden Paternoster etwas höher (70 statt bloss 60) etc.

[1] S. die zuerst von Innocenz III. (1405), dann wieder von Eugen IV. (1439) bestätigte Regula Fratrum et Sororum tertii ordinis S. Dominici, bei Holst. IV, 140–149.



In ihrem aufs Waffentragen bezüglichen Paragraphen (c. 14) steht an Stelle der dreifachen Motivierung hievon, die der franzisk. Paralleltext bietet, etwas unbestimmter und allgemeiner: „. . . nisi propter defensionem fidei christianae, aut alia rationabili causa“. Dem vom Predigerorden für jede einzelne Fraternität von Bussbrüdern zu bestellenden Aufseher, *Magister* oder *Director* genannt, sollen ein *Prior* und ein *Subprior*, sowie für die betr. Schwesterschaft eine *Priorissa* und *Subpriorissa*, als Hilfsbeamte zur Seite stehen. Das complicierte Ämter- und Titelwesen der Verfassung des Hauptordens erstreckt sich also auch in den Tertiarierbund hinein.[1]

## 2. Karmeliter und Augustiner-Eremiten.

Bis in die Mitte des 13. Jhdts. stehen in der blumenreichen Curialsprache der Kirche der mehr praktisch geartete Franziskaner- und der mehr contemplativ angelegte Dominikanerorden als ein eng verbundenes Geschwisterpaar zusammen, verglichen mit den zwei Ölbäumen oder zwei Fackeln in Sach. 4, 3 (Offb. 11, 4), oder mit den zwei Cherubim der Bundeslade (Exod. 25), oder — so bei den Joachimiten wie Salimbene etc. — mit den beiden Zeugen der Offb. (11, 3) Elias u. Henoch. Aber seit dem Hinzutreten zweier weiteren Mendikantenorden von ähnlichem hohen Ansehen wie jene stösst die fernere Verwendung jener Bilder auf Schwierigkeiten. Die Orden vom Berge Karmel und vom h. Augustin wollen gleichfalls berücksichtigt sein; aus dem Paar ist ein Doppelpaar, aus der Biga eine Quadriga geworden.[2] Fast jede

[1] Vgl. noch W. Preger, D. Ordenswesen der Dominikaner im 13. u. 14. Jhdt. (in dem Aufs.: Vorarbeiten zu einer Geschichte der deutschen Mystik im 13. u. 14. Jhdt.), Zeitschr. f. hist. Theol. 1869, I.

[2] Es ist interessant zu sehen, wie angesichts dieser Situation ein Papst des 15. Jhdts., der den Ehrenvorrang der beiden älteren Bettelorden anerkennen, aber auch die beiden jüngeren ins Concert mit aufnehmen muss, sich zu helfen sucht. Sixtus IV. preist in seiner „Goldnen Bulle“ vom 7. Aug. 1479 (Bullar. Rom. III, 3. p. 173), unter Zugrundlegung des Bilds von den vier Strömen im Paradies (Gen. 2) und desjenigen von den nach den vier Weltgegenden hin gerichteten vier Posaunen (Matth. 24, 31), jene zwei älteren Orden (denen das betr. Privilegium ausschliesslich gilt) als die zwei ersten flumina a Paradiso egredientia etc., als die zwei (ersten) tubae, per quas Dominus praeci-

Grossstadt erhält seit dem 15. Jhdt. ausser ihrem Barfüsser- und Predigerconvent auch ihr Karmeliter- und ihr Augustinerkloster. Wie die Bettelorden überhaupt — im Gegensatz zu den meisten früheren mönchischen Gemeinschaften — das Gewühl des Stadtlebens der Einsamkeit abgelegener Örter vorziehen, auch behufs Gewinnung ihres Lebensunterhalts dazu genötigt sind sich in Städten anzusiedeln, so ahmen die beiden jüngeren Vertreter des mendikantischen Prinzips ihre älteren Vorgänger hierin nach. Sie beide streifen hiebei den Einsiedlercharakter, womit sie ihr Dasein einst begonnen, völlig ab. Auch von den Augustiner-Eremiten gilt das ungeachtet ihres Namens (der sie von den Augustiner-Chorherren unterscheiden sollte). Auch sie haben sich seit ihrer Einfügung in die Reihe der Bettelorden durchaus als in Städten angesiedelte Genossenschaft entwickelt.

In Bezug auf die Eigentümlichkeiten des asketischen Verhaltens der beiden Orden mögen einige wenige Andeutungen genügen.

Nachdem der Orden vom Berge Karmel (Ordo B. M. V. de monte Carmelo) unter seinem Stifter, dem calabresischen Kreuzfahrer Berthold († ca. 1185), seinem zweiten Prior Brocardus (Urheber der ersten Regel v. J. 1209, welche wesentlich eremitischen Grundcharakter trägt)[1] und noch dreien weiteren Vorstehern ein Leben nach Einsiedlerweise, zuerst in Palästina, dann seit 1238 in mehreren europäischen Niederlassungen (auf Sizilien, in der Provence und zu Aylesford in England) geführt hatte, ging er unter seinem sechsten Oberen Simon Stock (1245—1265) zur mendikantischen Disziplin über. Neben das Leben in einsamen Zellen, das noch gestattet bleiben sollte, trat das Zusammenwohnen in Klöstern und das Speisen in gemeinsamen Refectorien. Das unbedingte Fleischverbot, welches bis dahin gegolten, wurde abgeschafft, auch sonst manches in der Lebensordnung gemildert. Die zebraartige (hell und dunkel gestreifte) Bekleidung wurde mit einer minder auffallenden, dem schwarzen Domini-

pit universum populum advocari etc., dazu auch noch als duo Seraphim (Jes. 6, 2 (?)) in sublimi contemplationis et seraphici amoris alis elevati a terrenisque rebus abstracti, etc.

[1] S. dieselbe bei Holst. III, 19—20. Vgl. Heimbucher II, S. 5 f.



kanerhabit mehr ähnlichen Ordenstracht vertauscht. Innocenz IV. bestätigte 1247 diese Regel, die den Orden wesentlich zu einem Bettelorden umformte. Zur Hebung seines Ansehens trug die von Louis IX. dem Heiligen ihm erzeigte besondere Gunst bei, kraft deren er u. a. die Gründung eines grossen Convents in Paris (1259) erlangte. Mehr freilich hat zu seiner Ausbreitung die später aufgekommene Sage von der Überbringung eines wunderwirkenden grauen Scapuliers durch Maria an jenen Generalprior Stock (angeblich zwei Jahre vor dessen Tode) sowie von der aus dem Fegfeuer errettenden Wirkung dieses Ordenskleinods beigetragen. Wie denn überhaupt phantastische Legenden und apokryphe Sagen, verbunden auch mit manchen notorischen Urkundenfälschungen, eine Hauptrolle in der Entwicklungsgeschichte dieser Genossenschaft spielen.[1] — Ein zweiter (weiblicher) und ein dritter Orden vom Berge Karmel traten gegen die Mitte des 15. Jhdts. zur ursprünglichen, bloss Mönche umfassenden Gründung hinzu, erlangten jedoch erst in der neueren Zeit — besonders auf Grund der grossartigen Erfolge von Teresa's Karmeliter-Barfüsserinnen-Reform — namhaftere Bedeutung.

Der Augustiner-Eremitenorden ist gleich dem Orden vom Karmel das Produkt einer Entwicklung des Einsiedlerlebens zum Bettelmönchtum. Aber nicht bloss ein, sondern mehrere verschieden benamte und geartete Einsiedlervereine waren es, aus welchen er sich hervorbildete. Und die das Einigungswerk planende und vollführende Kraft ging nicht aus dem einen oder anderen jener Vereine her-

[1] So die angebliche Bulla Sabbatina Papst Johannes XXII. vom J. 1320 (in Wirklichkeit aus viel späterer Zeit), wodurch jene Scapulierfabel bestätigt wird. So ferner die gegen den Dominikanerorden gerichtete Tendenzfabel von der Erfindung der Rosenkranzandacht im Schosse des Karm.-Orden, samt einer Kette abenteuerlicher Legenden, wodurch die Gründung des Ordens auf die Propheten Elias und Elisa zurückgeführt, die anfängliche zebraartig gestreifte Farbe des Ordenskleids als Nachbildung des vom feurigen Wagen herabgefallenen Prophetenmantels des Elias dargestellt, die ganze Reihe der Propheten A. Bds., ja auch Christus, die Apostel, die Kirchenväter etc., als Mitglieder des Karmelordens bezeichnet werden u. s. f. Näheres, besonders über diese letzt. Fabeleien, bot eine Diss. de Archipatriarchatu Prophetae Eliae, fundatoris Ordinis Carm. (vgl. Briefe über d. kath. Mönchswesen v. einem kath. Geistl. 1781, IV, 16 ff).

vor, sondern trat von aussen an dieselben heran und erzwang ihren Zusammenschluss zu einem Orden. Es war der starke Wille des Papstes Innocenz IV., der, um der lästigen Überfülle von kleineren Ordensbildungen entgegenzuwirken, 1243 die mittelitalischen Eremitenvereine der Jamboniten (gestiftet durch Johannes Bonus bei Cesena 1209), der Sackträger (Saccati), der Brictiner oder Briten (unweit Fano) und der Wilhelmiten (Eremitae Guillelmitae) zu einem Ordensganzen auf Grund der Augustinerregel — also nach dominikanischem Vorbilde — zusammenzutreten nötigte. Sein Nachfolger Alexander IV. führte den Verschmelzungsprozess völlig durch (Bulle vom 13. Apr. 1256), freilich nicht ohne eine jener Eremitengenossenschaften, die Wilhelmiten, wegen ihres beharrlichen Widerstrebens aus dem Verbande zu entlassen. Anstatt ihrer, die nun zur Benedictinerregel übergingen und einen besonderen Verein bildeten, wurde noch ein Teil der einst unter Innocenz III. ins Leben getretenen lombardischen Pauperes catholici in den neuen Mendikantenorden aufgenommen. Dieser erscheint sonach wesentlich als eine Schöpfung päpstlicher Politik, dazu bestimmt, als ein Complement und Gegengewicht zu dienen gegen die beiden ersten Hauptbettelorden, deren riesige Stärke es wünschenswert machte, dass noch weitere, zwar ähnlich organisierte, aber dem päpstlichen Stuhle näher stehende und zu strikterem Gehorsam verpflichtete Institute derselben Art ihnen zur Seite träten.

Diesem Entstandensein des Ordens ohne eine selbständig zu Werke gehende, aus ihm selber hervorgegangene Gründerpersönlichkeit entspricht der Charakter seines Verfassungswesens, das einen stark asketischen Charakter zeigt. Als Grundregel für seine Lebensordnung sollte jene apokryphe Reg. Augustini III. aus dem 11. Jhdt. gelten (S. 354 u. 427). Aber dieses s. Zt. für Chorherren-Institute gearbeitete Machwerk konnte das Charakteristische einer Genossenschaft, die eigentlich Bettelorden sein sollte, nicht genügend begründen. So sind denn den ausführlichen Constitutionen des Ordens (von 1287, bzw. 1290) allerlei teils franziskanischen teils dominikanischen Vorbildern entnommene Einrichtungen einverleibt worden.[1] Das spezifisch Asketische in diesen Satzungen, enthalten besonders im II. Hauptteil (De observantiis nostrae sacrae religionis), erinnert durch die verhältnismässige Strenge mancher Verfügungen an die eremitischen Grundlagen, aus welchen der Orden erwachsen war. So die Fastenvorschriften, welche auch die Mittwoche des ganzen Jahrs mit Fleischverbot belegen (II, 10), die peinlich genaue Regelung der Schweigsamkeitspraxis (c. 12), das Verbot des Tragens von Linnen auf blossem Leibe (c. 5 u. 6: sowohl Hemden als Bettdecken dürfen nur von Wolle sein; also eine Art von Cilicium-Vorschrift, die wenigstens in südlicheren Ländern recht peinigend wirken kann). Die Lehrordnung in Abt. V bedroht mit höchst strengen Strafen sowohl Studierende wie Lehrer oder Graduierte des Ordens, welche „irgendwie von der Wahrheit des orthodoxen Glaubens abweichen würden" (c. 10), lässt also das Verpflichtetsein zu striktem Gehorsam gegen den Papst und das päpstliche System stark hervortreten. Das thatsächliche Verhalten des Ordens während der ersten 2—3 Jahrhunderte seines Bestehens hat dieser Anordnung auch in der Hauptsache entsprochen (vgl. § 4).[2]



### 3. Serviten, Hieronymus-Eremiten, Franziskaner-Observanten, Minimen.

Den vier grossen Bettelorden trat als älteste der kleineren Verkörperungen des mendikantischen Prinzips die Genossenschaft der Servi b. Mar. Virginis oder Serviten (zeitweilig auch „Brüder von der Passion Jesu" genannt) zur Seite. Ihre Gründung in Gestalt eines nahe bei Florenz einsiedlerisch von Almosen lebenden Vereins von sieben Florentiner Patriciern, die sich besonders dem Dienst der h. Jungfrau widmeten und an deren Spitze Bonfiglio Monaldi stand, fällt bereits ins J. 1233. Sechs Jahre später verfügte Car-

[1] S. diese Constitutiones Ordinis Fratrum Eremitarum S. Augustini bei Holst. IV, 227—357.

[2] Ein weiblicher Zweig des Aug.-Erem.-O. bestand in vorreformator. Zeit nur in Gestalt einiger wenigen Nonnenklöster in Venedig und den Niederlanden, sowie als die (etwas ausgebreitetere) Genossenschaft der Mantellatae oder Aug.-Tertiarierinnen. S. darüber, sowie über die seit ca. 1470 entstandenen männl. Tertiarier des O.s, den oben cit. Artik. in PRE.[3]

dinal Gottfried v. Chatillon einige Milderungen ihrer anfänglich überstrengen Lebensweise. Sie legten nun die Augustinerregel ihrem Gemeinschaftsleben zu Grunde, nahmen auch ein dem dominikanischen verwandtes Ordenshabit (weisser Kapuzenrock mit schwarzem Mantel) an und erlangten für diese ihre neue Gestalt und Einrichtung 1255 die Bestätigung des Papstes Alexander IV. Ihr fünfter General Phil. Benitius († 1285) verfasste ihre mit den dominik., bezw. augustinischen mehrfach verwandten Constitutionen. In den vollen Besitz der den übrigen Bettelorden gewährten Privilegien traten sie erst 1424 infolge einer Bulle Martins V. Und ihre förmliche Hinzuzählung zu den vier Haupt-Mendikantenorden, als fünfter Orden dieses Namens, begegnet erst 1567, in einer Bulle Pius' V. — Wie sie es nie auch nur annähernd zu gleicher Stärke wie jene gebracht haben, so ist auch ihr Einfluss aufs grosse Ganze des katholisch-kirchlichen Lebens nie ein bedeutender geworden. Sie haben, nachdem die anfänglich excessive Strenge ihrer Kasteiungen ihnen untersagt worden war, sich mit besonderem Eifer der Verbreitung des Mariendiensts gewidmet. Auch zwei von jenem Phil. Benitius ins Leben gerufene Abzweigungen des Ordens, die Servitinnen und die Mantellaten oder Serviten-Tertiarierinnen, haben diesem Streben kräftigen Vorschub geleistet.[1]

Nicht eigentlich ein Orden, sondern eine Einsiedler-Congregation, die ohne sich an einen der Hauptbettelorden näher anzulehnen das mendikantische Prinzip bei sich in grösster Strenge zur Durchführung brachte, sind die „armen Hieronymus-Eremiten“ (Pauperes Eremitae S. Hieronymi), gestiftet 1380 durch den Pisaner Petrus Gambacorti († 1435) auf dem Montebello bei Cesena und bis gegen Ende des Mittelalters zur Stärke von etwa 40 Klöstern in Mittel- und Oberitalien herangewachsen. Im Gegensatze zu der etwa zehn Jahre früher entstandenen spanischen Hieronymiten-Congregation, welche wegen ihrer vornehm gelehrten

[1] Regula et Constitutiones Servorum B. M. Virginis, Bonon. 1615. Vgl. Heimbucher, S. 471—477. Daselbst auch die neueste, anlässlich der 1888 von Leo XIII. verfügten Heiligsprechung der sieben Ordensstifter entstandene Literatur.



Haltung die besondere Gunst von Spaniens und Portugals Königen erlangte und zum überreich dotierten Hofgeistlichen-Institut für beide Pyrenäenreiche wurde,[1] strebten diese italischen Hieronymus-Einsiedler nach möglichst kräftiger Darstellung des apostolischen Armutsideals in Verbindung mit ungemein harten Kasteiungen, wie: gänzliches Fleischverbot, vier (!) jährliche Quadragesimalfasten (vor Ostern, vor Pfingsten, vor Mar. Himmelfahrt und vor Weihnachten), drei wöchentliche Geisselungen während der ganzen Advents- u. Passionszeit, u. s. f. Die Genossenschaft hielt sich bis in die neuere Zeit hinein, musste sich jedoch manches mildernde Eingreifen der Päpste in ihre Satzungen gefallen lassen. So besonders 1568, wo Pius V. die nun mit selbständigem Ordenscharakter (unter Ablegung solenner Gelübde) begabte Gemeinschaft zur Annahme einer Augustinerregel und damit zum Aufgeben zweier ihrer Quadragesimen nötigte. Etwas später (1644) fiel auch das absolute Fleischverbot.[2]

Während diese beiden Genossenschaften den vier Hauptbettelorden als neue Bildungen zur Seite traten, zweigten sich seit Ende des 13. Jhdts. von den Minoriten einige kleinere Congregationen ab, welche, unzufrieden mit der laxen Behandlung der Armutsfrage durch die päpstlicherseits begünstigte Ordensmehrheit, zur ursprünglichen Strenge, wie sie Franzens erste Regel und sein Testament forderten, zurückzukehren strebten. Nachdem während der nächsten Jahrzehnte nach des Stifters Tode dieser „Kampf um die Armut“ noch innerhalb des Ordensganzen, als ein Abwechseln streng gerichteter oder spiritaler Generalminister (wie Johannes Parens, Joh. v. Parma) mit lax gesinnten oder Conventualen (wie der zweimal gestürzte Elias von Cortona, † 1253) sich abgespielt hatte, kam es 1294 unter Papst Cölestin V. zur ersten Separation. Die nach diesem Gönner der spiritalen Richtung sich nennenden Cölestiner-Eremiten (poveri eremiti

[1] Daher ihre grossartigen und prächtigen Klosterbauten, wie Belem bei Lissabon, Guadelupe, San Yuste und Escurial in Spanien, etc.

[2] Constitt. et Reg. Pauperum Eremitarum S. Hieronymi, b. Holst. VI, 94—128. Vgl. Heimb. 483—485 (sowie über die übrigen nach Hieronymus benannten Congregationen das. 481 f.; 485 f.).

di Celestino) bildeten, zusammen mit dem schon 30 Jahre zuvor durch denselben — damals Petrus de Murrone — auf benedictinischer Grundlage errichteten Einsiedlerorden, eine selbständige Congregation behufs möglichst strikter Durchführung des ursprünglichen franziskanischen Armutsideals. Nachdem Bonifaz VIII. den heiligen Einsiedlerpapst zu frühzeitiger Abdankung bewogen und später (1302) auch jenen nach ihm benannten Eremitenverein für aufgehoben erklärt hatte, beharrte nichtsdestoweniger ein Teil dieses Vereins bei seiner die Wiedervereinigung mit dem Gros des Minoritenordens ablehnenden Opposition. Ein Vermittlungsversuch des Concils v. Vienne, bestätigt von Clemens V. in s. Constitution *Exivi de Paradiso* (6. Mai 1312) und darauf hinauslaufend, dass der Minoritenorden zwar nicht zum Besitz, aber doch zum *usus*, und zwar zum *usus arctus s. tenuis* von irdischen Gütern befugt und berechtigt sein solle, fruchtete nichts. Die von den schwärmerischen apokalyptischen Ideen des joachimischen „Ewigen Evangeliums" inspirierte Rigoristenpartei (seit dieser Zeit auch mehrfach als Sekte der Fraticellen oder „Brüderchen" bezeichnet) wollte von solcher sophistischen Distinction zwischen Besitz und Niessbrauch nichts wissen, erklärte die sich derselben Fügenden für verführt vom Geiste des Antichrists und beharrte auf ihrer Forderung strengster Bettelarmut für den Orden. So gingen denn aus dem Rest der Cöl.-Eremiten zunächst die beiden kleineren Congregationen der Clareniner (gestiftet durch Angelus v. Cordona, † 1340) und der Minoriten v. Narbonne hervor, von denen die letztere, besonders schroff gerichtete, durch die Inquisition schon bald (unter Johann XXII.) unterdrückt wurde, während die erstere infolge ihrer teilweisen Accommodation an das neue kirchliche Gesetz, sich länger hielt und besonders im weiblichen Teil des Ordens sich ausbreitete. — Weitere derartige Observanten-Vereine folgten im Laufe desselben Jahrhunderts nach, als wichtigste die 1334 von Johannes de Vallibus in Bruliano begründete und dann 1368 von dem Laienbruder Paul de Foligno weitergebildete Congregation der „Einsiedler vom h. Franciscus" oder „von der Observanz", auch *Soccolanti* genannt wegen



ihrer Holzsandalen. Diese in ihrer Lösung des Armutsproblems auf das Testament des h. Franz zurückgehenden Brüder von der regulären Observanz oder Observanten schlechtweg breiteten sich von Mittelitalien bald auch nach Frankreich und Spanien aus. Zur Zeit des Constanzer Concils waren sie bereits so erstarkt, dass zunächst ihren französischen und spanischen Klöstern das Privileg, sich einen besonderen Generalvicar wählen zu dürfen, erteilt werden musste. Umsonst bemühten sich die Päpste Martin V., Eugen IV. und Sixtus IV. um die Wiedervereinigung der beiden immer mehr auseinanderstrebenden Ordenshälften. Genau mit dem Schlusse des Mittelalters, beim 5. ökum. Laterancоncil, schloss auch diese Entwicklung damit ab, dass der längst zur Thatsache gewordene Bruch kirchlich anerkannt und die definitive Lostrennung der Observanten von den Conventualen durch Leos X. Bulle *Ite et vos in vineam* (28. Mai 1517) dekretiert wurde.[1]

Schon einige Zeit vor dieser Zweiteilung des ältesten der Bettelorden war in einer neuen, nicht eigentlich auf franziskanischem Boden erwachsenen, aber den Minoriten doch ähnlich gearteten Ordensbildung der Versuch gemacht worden, das Prinzip des h. Franz in noch grösserer Strenge als die Observanten zu verwirklichen. Starke Verschärfung der Fastensatzungen bildete auch hier, wie bei jenen Hieronymus-Eremiten, den Weg zum angestrebten Ziel. Der h. Franz von Paula, bekannt durch seine Beziehungen zu Louis XI. v. Frankreich und durch seinen Ruf als Vollbringer zahlreicher Wunder († 1507), schrieb seinem Orden der Minimi (gestiftet 1474 im Kloster Paula, Diöc. Cosenza in Calabrien) ausser den drei ordentlichen Mönchsgelübden ein viertes vor, welches sie zu einer beständigen Trockenkost-Diät (vita quadragesimalis) verpflichtete. Alles Fleisch, dazu alle vom Tierreich stammenden Speisen wie Eier, Fett, Butter, Käse,

[1] Für das im vorstehenden Absatz (S. 505—507) kurz Zusammengefasste vgl. als besonders gründliche u. lehrreiche neuere Darstellung: F. Ehrle, Die Spiritualen u. ihr Verhältnis zu den Fraticellen, im Archiv f. Lit.- u. KG. des MA. 1885 u. 1886; auch desselben Aufs. zur Vorgeschichte des Concils v. Vienne, ebd. 1887. Ferner Döllinger, Beiträge zur Sektengeschichte des MAs. (1890) II, 417 ff. u. Fel. Tocco, I fraticelli etc. (s. unt., zweitnächste Note).

Milch sollen — abgesehen von Krankheitsfällen — aufs strengste gemieden werden. Brot und Wasser, Öl, Gemüse und Früchte haben die einzige Nahrung zu bilden. Auch sie sind während der vorgeschriebenen kirchlichen Fastenzeiten spärlicher und in verkürztem Masse zu geniessen, es sei denn, dass man sich etwa auf Reisen befinde (peregrinationis duntaxat tempore excluso). Eine ungewöhnlich strenge Formulierung des Schweigsamkeitsgebots tritt ausserdem noch hinzu. Auch in der Titulatur für die Beamten (*Corrector* statt *Minister*, und *Generalcorrector* statt *Generalminister*) drückt ein Streben, die Minores in Bezug auf schroffe gesetzliche Strenge noch zu überbieten, sich aus. — Der Mönchsregel vom J. 1493 (in 10 Kapiteln), für welche Franz ein Jahr vor seinem Tode die Bestätigung des Papsts Julius II. erlangte, soll er auch ähnliche, ja fast gleichlautende Satzungen für Minimen-Schwestern hinzugefügt haben, samt einer (hinsichtlich der Diätvorschriften etwas gemilderten) Regel für „Gläubige beiderlei Geschlechts“, d. i. Tertiarier seines Ordens. In der jetzt vorliegenden Gestalt gehören die drei Regeln erst der Mitte des 16. Jhdts. an (bestät. durch Pius IV, 1560).[1] Vom damaligen, über 400 Klöster betragenden Besitzstande des Ordens ist jetzt nur ein kümmerlicher Rest (19 Klöster, wovon 14 auf Sicilien) übrig geblieben.

### 4. Einwirkungen des mendikantischen Princips auf sonstige Orden und Brüderschaften des ausgehenden Mittelalters.

In der Achtzahl selbständiger Ordensgebilde auf mendikantischer Grundlage, womit die mittelalterliche Mönchsgeschichte abschliesst (s. Nr. 2 u. 3), sind zwar die hauptsächlichsten, aber keineswegs alle Wirkungen enthalten, welche von dem durch Franz v. Assisi zuerst asketisch verwerteten apostolischen Armutsprinzip ausgingen. Die Bewegung griff viel weiter, beides in katholisch-monastischen Kreisen, wie ausserhalb derselben.

[1] 1. Regula Ordinis Minimorum (10 capp.); 2. Regula Sororum Ordinis Minimorum (10 capp.); 3. Reg. utriusque sexus fidelium Ord. Min. (7 capp), b. Holst. III, p. 34—100. Charakteristisch lautet bes. der in Nr. 1 u. 2 gleichlautende Eingangspassus an der Spitze des auf die Fasten bezügl. Kapitels VII: „Quoniam ieiunium corporale mentem purgat, sensum sublevat, carnem spiritui subiicit, cor facit contritum et humiliatum, concupiscentiae pabula dispergit atque libidinum ardores extinguit et castitatis lumen accendit: ea propter omnes — — — membra cum vitiis et concupiscentiis crucifigentes uniformiter jejunent a secunda feria etc. etc. — Zur Gründungsgeschichte des Ordens vgl. Heimb. 380—384 u. die das. angeg. frühere Literatur.



Was zunächst die ketzerischen Parteien betrifft, so traten mehrere derselben direct als Auswüchse der spiritualen Richtung des Minoritenordens ins Dasein. Mit wilder Leidenschaftlichkeit stürzte die kleine aber thatkräftige Sekte der Apostelbrüder Segarelli's (vgl. unten, § 3) sich in den Kampf für ihr arnoldistisch-joachimitisches Armutsideal — eine Vorläuferin der chiliastischen Wiedertäufer des Reformationszeitalters, besonders unter Führung ihres zweiten Chefs, des heldenmütigen Fra Dolcino, dessen bewaffnete Schilderhebung 1307 durch einen förmlichen Kreuzzug gedämpft werden musste. Nicht so rasch bereit zu kriegerisch-gewaltthätiger Abwehr der Gegner, aber mit um so grösserer Zähigkeit für ihre apokalyptischen Ideale leidend und blutend, haben die Olivisten oder Anhänger Peter Joh. Olivi's († 1297) und die ihren Kampf durchs folgende Jhdt. hindurch fortführenden Fraticellen (vgl. S. 506) die ursprüngliche Fassung des franziskanischen Armutsprinzips gegenüber jedweder Abschwächung im Sinne conventualer und päpstlicher Vermittlungspolitik verteidigt.[1] Mit ihnen vereint litten in den Folterkammern und brannten auf den Scheiterhaufen der Inquisition die Beginen und Begarden Flanderns und Deutschlands — jene zwar nicht ordensmässig organisierten, aber doch genossenschaftlich verbundenen Anhänger Lamberts v. Lüttich (s. S. 474), die, besonders seitdem sie gegen Ende des 13. Jhdts. unter franciskanischer Einwirkung die Bettelpraxis und den almosenheischenden Ruf „Brot durch Gott!“ sich angewöhnt hatten, in die Schicksale des observantischen

[1] Wegen der Apostelbrüder s. ausser der bekannten ält. Lit. (Mosheim, Schlosser, Hase etc.) bes. Lea, Hist. of the Inquisition of the Middle Ages (1887) III, 103 ff. und Hausrath, D. Arnoldisten, S. 279—387; auch Sachsse, Art. „Apostelbr. in PRE², I. — Wegen der Fraticellen ausser Ehrle u. Döllinger (oben, S. 507) bes. Felice Tocco, J. fraticelli o poveri eremiti de Celestino, sec. i nuovi documenti (im Bollettino della Soc. storica Abruzze, Anno VII, 1895, p. 117); auch H. Schulz, Peter v. Murhone, Papst Cölestin V. Tl. I. Berl. 1894.

Teils der Minoriten verflochten wurden. Auch ihre Leiden, z. Tl. nicht ganz unverschuldet (wegen Beteiligung an mystisch-pantheistischen Irrlehren, hie und da wohl auch an sittlichen Excessen), in den meisten Fällen jedoch ungerechterweise über sie verhängt, durchziehen das ganze 14. Jhdt. Sie weichen erst ungefähr seit der Epoche des Constanzer Concils einem Zustande des Geduldetseins ihrer Convente, soweit diese der orthodoxen Lehr- und Disziplinarordnung der Kirche sich gefügt hatten.[1] Die Waldenser (Valdesier) des ausgehenden Mittelalters, gleich den oben genannten schon aus vorfranziskanischer Zeit entstammt, aber rascher als sie aus dem Zusammenhang mit der katholisch-kirchlichen Entwicklung hinausgedrängt, blieben von der durch Franciscus angefachten Bewegung allerdings mehr unberührt. Aber mit ihrer Aufstellung einer apostolich-asketischen Gegenhierarchie gegen die verweltlichte der Romkirche und mit ihrer donatistischen Bestreitung der Heilskraft des von sündigen Klerikern gespendeten Sacraments näherten doch auch sie in einem Hauptpunkte sich den Bestrebungen der minoritischen Observantenpartei. Und vollends nahe traten diesen Bestrebungen die aus Verschmelzung der böhmischen Waldensergruppe mit dem energischeren Teil von Hus' Anhängerschaft hervorgebildeten Taboriten, deren anfänglich stürmischwildes, an die Apostelbrüder erinnerndes, später massvolleres, aber immer festes Eintreten für die Forderung eines apostolisch armen und güterlosen Predigerstandes sich aufs nächste mit dem Lebensideal des h. Franz und seiner Jünger vergleicht (vgl. noch unten, § 4 z. E.).

Innerhalb des katholischen Kirchentums hat eben dieses franziskanische Ideal in mannigfachen Abwandlungen und Modifikationen das Brüderschafts- und Genossenschaftswesen im Dienste christlicher Liebesthätigkeit beeinflusst. Der dritte Orden des h. Franz und neben ihm z. Tl. die Tertiariervereine auch der andren Hauptbettelorden bildeten die breite Basis, auf der eine beträchtliche Zahl von

[1] Vgl. den früher cit. lehrreichen Art. „Beginen" etc. von H. Haupt in PRE³ II.



entweder vollständig und gründsätzlich armen, oder doch einer teilweisen Armutsdisziplin unterworfenen Caritasvereinen und Wohlthätigkeitsinstituten erwuchs. Und auch ohne dieses Zwischenglied des Tertiariertums hat der genossenschaftliche Bildungstrieb des Zeitalters manche bedeutsame Parallele oder annähernde Copie von jenem Ideal erzeugt.

Zu den Entwicklungsprodukten des franziskanischen Tertiariertums, die sich nachgerade von dieser ihrer Grundlage loslösten und selbständig wurden, gehört die krankenpflegende und totenbestattende Genossenschaft der Alexianer oder Celliten, welche seit Ende des 13. Jhdts. von den Niederlanden aus sich über beträchtliche Teile Süd- u. Norddeutschlands verbreitete. Sie führt jenen ersteren Namen nach dem auch von ihnen, wie einst v. P. Valdes (S. 473), bewunderten und nachgeahmten Vorbilde des zum Bettler und Pilger gewordenen h. Alexius; wie sie denn wegen ihrer Befolgung ebendieses Vorbilds auch „Willige Arme" (Fratres voluntarie pauperes) genannt wurden. Den Namen Celliten (Zellbrüder) verdanken sie nicht etwa einem Zellen- oder Klausencharakter ihrer Wohnungen, sondern den Grabzellen (cellae), die sie behufs Bestattung der Toten in Epidemiezeiten anlegten. Auf eben diese mit besondrem Heroismus von ihnen geübte Thätigkeit des *condere mortuos* weist der ihr eintöniges Singen (Lollen) bei Grabprozessionen bezielende Name Lollharden, (Lollbrüder, auch Nullbrüder).[1] — Der gleich ihnen zu weiter Verbreitung gelangte weibliche Zweig ihrer Genossenschaft kommt, ausser unter dem Namen Cellitae (Zellschwestern) auch unter der auf ihr Almosensammeln bezüglichen Benennung „Brotschwestern" vor. Als gemeinsame Schutzpatronin dieser Cellitinen galt die h. Ursula.

Ein französisches Produkt minoritisch-tertiarischer Bestrebungen sind die „Brüder der Barmherzigkeit unsrer L. Fr." (Frères de la Charité de la bienheureuse Marie), ein

[1] Vielleicht hängt mit dieser ihrer Totengräberthätigkeit, die sie als ein christl. Liebeswerk gemäss dem bekannten Verslein
Vestio, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo
ausübten, auch die Sage zusammen, dass ihr Gründer Tobias geheissen habe. Vgl. Tob. 1, 17, 2, 12 etc. S. überhaupt meinen Artik. „Alexianer" in PRE.³.

Krankenpflegerorden, gestiftet 1280 von Guido v. Joinville zu Boucheraumont, Diöc. Chalons, und in der Folge berühmt geworden durch sein grosses und reiches Haupthospital in Paris. Diese Anstalt, genannt *les Billets*, wurde 1290 zur büssenden Weihung einer Stelle errichtet, wo ein fanatischer Jude „unsern Herrgott", d. h. eine Hostie, gekocht hatte. Die von Bonifaz VIII. 1300 bestätigte und mit dem Privileg einen besondren Rector oder Magister zu haben begabte Genossenschaft hielt bis gegen die Mitte des 14. Jhdts. sich zur Franziskanertertiarier-Regel, ging aber dann auf Befehl Clemens' VI. (1347) zur Augustinerregel über und vertauschte ihr bisheriges graues Habit mit einem der Servitentracht verwandten schwarzen.

Wie man in diesen Joinvilleschen Barmherzigkeitsbrüdern ein älteres französisches Vorbild zum gleichnamigen berühmten Orden des Portugiesen Johann v. Gott erblicken darf, so nehmen die etwas jüngeren Jesuaten, gestiftet ca. 1350 von Joh. Andr. Colombini aus Siena († 1367), in der italienisch-mittelalterlichen Ordensgeschichte eine ähnliche Stellung ein. Ihr hauptsächlich durch aufopfernde Krankenpflege gekennzeichnetes praktisches Berufswirken verrät, wenigstens während ihrer Entstehungszeit, in manchen Zügen verwandtschaftliche Beziehungen zum dritten Orden des h. Franz. Der Stifter Colombini lebt, nachdem er vom Geist der Busse ergriffen worden, längere Zeit mit seiner Gemahlin Blasia Bandinelli unter Enthaltung vom ehelichen Umgang (vgl .S. 451 f.). Nachdem er dann sowohl sie wie seine Tochter versorgt, und sein ansehnliches Vermögen ganz an Klöster und an Arme verschenkt hat, lebt er zusammen mit seinem Freunde Francesco Mini in strengster apostolischer Armut, unter Verrichtung niedriger Pflegerdienste in Spitälern und Haltung von Busspredigten an öffentlichen Plätzen. Mit den allmählich sich ihm anschliessenden Genossen zieht er, da der Senat seiner Stadt ihn wegen „Verführung der hoffnungsvollsten Jugend zu Thorheiten" ausgewiesen, wandernd umher, bewirkt aber schon bald, durch den bei einer Seuche in den Siechenhäusern bethätigten Todesmut seiner Gefährten, die Wiederaufhebung jenes Verbannungsbeschlusses. Den



Namen „Jesuaten" scheint der zu Anfang und zu Ende ihrer Busspredigten von ihnen ausgerufene Jesusname der Brüderschaft verschafft zu haben; die Legende lässt ihn daher rühren. dass die zur Begrüssung des nach Rom zurückkehrenden Papsts Urban V. ausgezogene Jüngerschaar Colombinis von den Säuglingen zu Viterbo wunderbarer Weise mit dem Rufe „Sehet die Jesuaten!" begrüsst wurden. In der neben diesem Namen von ihnen geführten Bezeichnung „Apostolische Kleriker vom hl. Hieronymus" weist das letzte Element auf den im Einsiedler- und Ordensleben jener Zeit mehrfach sich bemerklich machenden Hieronymuskultus (vgl. S. 504) hin, während das erste Element sich auf ihre Pflege des apostolischen Armutsideals bezieht. Auch ihr Barfussgehen und ihr Sichkasteien mit Geisselungen geben den Zusammenhang ihrer Bestrebungen mit denen der mendikantischen Bussbrüderschaften damaliger Zeit zu erkennen. Wie sie denn dem Verdachte, mit der Häresie der Fraticellen Verbindungen zu unterhalten, nicht entgangen sind und erst nach Zurückweisung einer hierauf lautenden Anklage die päpstliche Anerkennung Urbans V. (1367, kurz vor des Stifters Tode) erlangten. Ihr unstetes Umherziehen mussten sie seitdem aufgeben. Eine Augustinerregel trat an die Stelle der früheren, aus benedictinischen und franciskanischen Elementen gemischten Lebensordnung. Doch blieb in derselben einiges an die ursprüngliche strenge Büsserpraxis erinnernde zurück, besonders die Sitte des täglichen Sichgeisselns und das Tragen nicht von Schuhen, sondern von Sandalen. Weiter noch als der männliche Zweig des Ordens hat die von Colombinis Base Caterina († 1387 — nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Dominikanerin, welche sieben Jahre früher starb) ins Leben gerufene Schwesterschaft der Jesuatinnen die Härte ihrer Kasteiungen getrieben. Beständiges Ciliciumtragen, Schlafen auf Stroh, gänzliches Barfussgehen und zweimaliges Sichgeisseln in jeder Nacht werden unter ihren Büssungen genannt.[1]

[1] Merkwürdig, dass gerade diese ultraasketischen Jesuatinnen sich bis in die neueste Zeit hinein erhalten haben, während den männl. Teil des Ordens schon vor 200 Jahren wegen allzu weltlichen Ver-

In einem unmittelbareren Zusammenhang mit ihrer minoritisch-tertiarischen Grundlage verblieben einige andre Schwesterschaften der uns hier beschäftigenden Zeit. Die Elisabetherinnen sind ein seit Mitte des 14. Jhdts. besonders in Deutschland verbreiteter Spitalpflegerinnen-Verein, der das Vorbild der h. Elisabeth von Thüringen († 1231) — angeblich selbst schon einer Trägerin des grauen Gewands vom 3. Orden des h. Franz — im aufopfernden Pflegen selbst der ärmsten und elendesten Kranken nachzuahmen suchte. Er blieb stets nur eine Congregation innerhalb des genannten dritten Ordens, ohne selbständigen Ordenscharakter anzunehmen oder anzustreben. Dasselbe gilt von den etwas später entstandenen „Bussschwestern von der Clausur“, welche die verwitwete Gräfin v. Civitella, Angelina di Corvara, 1394 zunächst in Gestalt nur eines Klosters zu Foligno begründete und später, sieben Jahre vor ihrem Tode (1435), zu einer Congregation mehrerer Convente auf Grund der Franz.-Tertiarier-Regel gestaltete. — Ein ähnliches Verhältnis bildete sich innerhalb des Clarissenordens zwischen diesem als massgebender Verfassungsgrundlage und den auf dieser Basis erwachsenen Congregationen der Urbanistinnen (benannt nach Papst Urban IV. — seit ca. 1264) und der Coletinerinnen (gestiftet seit etwa 1400 von der zu Gent 1447 im Rufe der Heiligkeit verstorbenen Urbanistin Coleta aus Corvey).

Zwar keinen genetischen Zusammenhang mit diesem oder jenem der Bettelorden, aber doch Berührungen mit manchen Eigentümlichkeiten des mendikantischen Prinzips zeigen mehrere andere Erscheinungen, besonders auf dem Gebiet der Wohlthätigkeitsorden, z. Tl. auch auf dem der Einsiedlerbrüderschaften. Von den letzteren, deren Zahl hinter der ausserordentlich grossen Masse mittelalterlicher Caritas-Brüderschaften immer stark zurückblieb, lassen sich etwa die un-

haltens und „weil er der Kirche keinen oder nur sehr geringen Nutzen bringe“ — er excellierte zuletzt nur noch durch Bereitung feiner Liqueure (daher „Aquavitväter“) — das Schicksal der Aufhebung (durch Clemens IX. 1668) betraf. Helyot III., 407 ff.; Hefele, „Jesuaten“ im KKL. VI.; Heimb. 486 ff.



garischen Paulus-Eremiten oder Pauliner (gegründet ca. 1250 von Eusebius v. Gran, seit 1308 durch Annahme einer Augustinusregel den Aug.-Eremiten nahe getreten) hier nennen; desgleichen die Ambrosiusbrüder im Walde bei Mailand (gegründet um 1320 durch Alex. Crivelli und zwei andre eremitisch lebende Mailänder, seit 1375 auf Augustinerregel verpflichtet) und mehr noch die Apostoliner oder eremitisch lebenden und nach Apostelart jeden Eigenbesitz verwerfenden Fratres apostolorum (entstanden wohl schon zu Anfang des 14. Jhdts in Lombardien als katholisch-kirchliches Gegenstück zu den Apostelbrüdern Dolcins, dann seit 1370, vom Kloster Recanati bei Ancona aus, durch den sel. Placidus v. Foligno mit bedeutendem Erfolg in Mittelitalien ausgebreitet, seit 1484 durch Innocenz VIII. zur Annahme der Augustinerregel genötigt). — Wie es hier die strikte Verwirklichung des Armutsideals ist, die eine gewisse Berührung mit dem Streben und Verhalten der mendikantischen Genossenschaften ergiebt, so nähern sich diesen wieder in andrer Hinsicht, nämlich was opferwilliges Sichverzehren in demütigem Liebeswirken für die Nächsten betrifft, mehrere der zahlreichen Spitalbrüderschaften und Vereinigungen ähnlicher Art, wie sie teils schon seit den Anfängen der Kreuzzugsbewegung, also noch vor dem Auftreten der ersten Bettelorden, sich gebildet hatten,[1] teils neben den letzteren durchs ganze 13. und 14. Jhdt. hindurch hervortraten. Fast alle diese mancherlei Brüder- und Schwesterschaften haben mit den Bettelorden das gemein, dass sie weniger auf zeitraubende und die Körperkraft schwächende asketische Übungen sonstiger Art als auf praktisches Liebeswirken und

[1] Von den sechs namhafteren Spitalorden aus schon vormendikantischer Zeit sind drei in Palästina entstanden und daher nachmals zu geistl. Ritterorden geworden: die Johanniter (seit 1099, bez. 1121), die Deutschordensbrüder (seit 1142) und die Lazarusritter (seit 1150), einer in Italien: der Orden der Kreuzträger (Cruciferi, seit ca. 1160), zwei in Südfrankreich: die Antoniter (seit 1120) und die Hospitaliter vom h. Geist (seit ca. 1180). Eine weitere südfranzösische Gründung, die der Trinitarier oder Mathuriner, fällt mit der Entstehung der Orden des h. Franz und Dominikus zeitlich im ganzen zusammen. Vgl. Uhlhorn, Liebesth. II, S. 94 ff., sowie dessen genauere Angaben über die Wirksamkeit der hier Genannten: S. 161. 165. 175. 178. 187. 282 ff.

selbstverleugnendes Dienen gerichtet sind. Auch in ihren Kraftleistungen während ausserordentlicher Notzeiten, besonders bei schweren Seuchen, lassen sie Ähnlichkeiten mit dem hervortreten, was die Geschichte der Mendikantenorden während ihrer heroischen Urzeit in gleicher Richtung leistete. Das bekannte Übermass selbstverleugnender Liebesübung bestehend im Berühren, Waschen, ja Küssen von Aussätzigen und Pestkranken, bildet für die meisten dieser Körperschaften ganz ebenso das höchste Mass christlicher Tugendübung und das Kriterium wahrer Heiligkeit, wie dies für die ersten Jünger des heil. Franz der Fall war. Auch in derartigen sinnbildlichen Akten wie das vielfach seitens dieser Vereine kultisch geübte Fusswaschen (vgl. oben, S. 450), oder wie die auf gewisse Zeiten festgesetzten Armenspeisungen u. dgl.,[1] tritt ihre innere Verwandtschaft mit dem ordensmässig organisierten Mendikantentum zu Tage. Eine Namhaftmachung aller der zahlreichen hiehergehörigen Anstalten und Vereine, die teils als umfassendere Organisationen, teils (wie die vielen Heil. Geist-Hospitäler Süd- und Norddeutschlands und die *Maisons-Dieu* Frankreichs seit Anf. des 13. Jhdts., etc.) als besondere städtische Stiftungen, ohne näheren Zusammenhang mit den gleichnamigen Instituten anderer Städte, existierten,[2] würde uns zu weit führen. Nur darauf sei hier noch hingewiesen, dass auch auf jene Vereinsbildungen von halb oder ganz ritterlichem Charakter, die sich das Loskaufen Gefangener aus den Händen der Ungläubigen unter eigner Lebensgefahr oder Freiheitsaufopferung zur Aufgabe stellten, das Vorbild der beiden Bettelordenstifter anfeuernd eingewirkt haben dürfte. Johann v. Matha und Felix v. Valois, die Stifter des Trinitarier- oder Mathurinerordens, waren genaue Zeitgenossen der ersten Heldenthaten des Dominikus in Südfrankreich und des Franciscus in Umbrien.

[1] Siehe auch hierfür bes. Uhlhorn (S. 270 ff. 304 ff. 309. 428, etc.).

[2] Wegen der deutschen Heiliggeist-Spitäler (als verschieden von jenem Hospitaliter-O. vom h. Geist) s. Uhlh. S. 192 ff., und vgl. die lehrreiche Monogr. v. Ad. Huhn, Gesch. des Spitals und der Pfarrei vom h. Geist zu München, 1893. Über die französ. Maisons-Dieu und ihre auf Augustinerregel beruhenden Statuten siehe Léon Le Grand, Les Maisons-Dieu; leurs statuts an XIII$^e$ siècle, in der Rev. des qu. hist. 1896.



Und Petrus Nolascus, der Gründer des Mercedarierordens (1228 ff.) hat sicherlich unter dem gleichen Einflusse gestanden; auch ist seine Regel ein Werk ebendesselben Raimund de Peniaforte, dem die Dominikanerstatuten ihre Ausgestaltung zu danken hatten.[1]

Bis in die Sphäre der älteren, nichtmendikantischen Ordensgebilde hinein ist der von den mendikantisch gearteten Genossenschaften ausgehende Einfluss hie und da eingedrungen. Die von Gregor IX. und Innocenz IV. geförderten Stiftungen von Magdalenen- oder Reuerinnen-Vereinen, die sich bald weithin ausbreiteten, lehnten sich zwar z. Tl. an dominikanische oder franziskanische, z. Tl. aber auch an cisterciensische Klöster als ihre Stammhäuser oder leitenden Behörden an. Auf benedictinischer Grundlage ruhte jenes römische Krankenpflegerinnen-Institut der Oblate di Tor de' Specchi, welches Martin V. 1425 ins Leben rief, das aber in Bezug auf heldenmütige Liebesarbeit der um die Gründerin Francesca Romana (die „arme Frau von Trastevere") gescharten Mitglieder an die glänzendsten Leistungen der mendikantischen Kreise erinnert und unter jenem Namen noch heute einen angesehenen Platz in der Reihe der Caritasgenossenschaften Italiens behauptet.[2]

Thatsächlich lässt die in diesem Kapitel gegebene Übersicht nur wenige berühmte Namen der Ordensgeschichte zwischen 1200 und 1500 ungenannt. Die franziskanisch-dominikanische Reform hat den Wellenschlag der von ihr ausgegangenen Bewegung bis in die entlegensten und ihr fremdesten Gebiete hinein erstreckt. Auf die wenigen Neubildungen, welche sich ihrer Einwirkung ganz zu entziehen

[1] Vgl. meinen Art. „Nolaskus", in PRE$^2$. — Auf die Trinitarier, deren Discalceatenreform später geradezu mit Bettelorden-Charakter ausgestattet wurde, wird unten (D, § 3) zurückzukommen sein.

[2] Über Magdalenen (Reuerinnen) oder Weissfrauen — letzeres nach späterer Ausdrucksweise, nachdem nämlich aus den betr. Häusern (weil dieselben Gefallene nicht mehr aufnahmen) ehrbare Frauenklöster geworden waren — handelt Uhlh. S 298 ff. — Über die Oblate di Tor de' Specchi, d. h.: „Geweihte Frauen vom Turm (oder Palast) der Familie Specchi" — eine bei Heimbucher übergangene Genossenschaft — s. Pastor, Gesch. der Päpste I, 181 f. (woselbst speziellere Lit.-Angaben).

wussten, wird — soweit ihnen einige Bedeutung zukommt — im Schlusskapitel dieses Hauptabschnitts noch einzugehen sein.

### § 3. Krankhafte Ausschreitungen des asketischen Busseifers.

**Stigmatisation:** Pedro de Alva, Prodigium naturae et portentum gratiae, h. e. Seraphici Patris Francisci vita, etc. (ca. 1640). Theoph. Raynaud, De stigmatismo sacro et profano, divino, humano, daemoniaco (in s. Miscella philologica, Grenoble 1647). J. Görres, D. christl. Mystik, Regensb. 1836, II, 409—510; III, 658—676 (phantastisch unkritisch, vgl. Einl. S. 28 f.). Max Perty, Die myst. Erscheinungen der menschl. Natur, 2. A., Heidelb. 1872, II, 428—437. K. Hase, Franz v. Ass. (Lpz. 1856), S. 142—202. P. Sabatier, Vie de S. François d'Assisi, 9. éd., p. 330—340. 401—412. Hausrath, D. Arnoldisten, S. 216—225. 411—413.

[Eine gediegene, in historischer Hinsicht wahrhaft umfassende krit. Unters., mit Beurteilung des Gegenstands unter modern-medizinischem Gesichtspunkte, fehlt einstweilen noch].

**Flagellantentum.** Fritsche Closener, Strassburger Chronik bis 1362 (herausgeg. v. C. Hegel in „Chroniken der deutschen Städte", VIII 1870, S. 15—151). Vgl. die neueren Arbeiten über die Geisselfahrten v. 1349 von L. Schneegans, Le grand pélerinage des flagellants à Strassb., 1837 (deutsch durch C. Tischendorf 1840) u. v. K. Lechner, Die gr. Geisself. des J. 1349 (im Hist. Jahrb. der Görresg. 1884). Vita S. Vincentii Ferrerii, O. Pr., auctore Petro Ranzano, O. Pr., Cl. IV (in Art. SS. t. I Apr. 482—512). Vgl. die neueren biogr. Darstellungen v. Ant. Teoli (Storia della vita etc.², Rom 1826), L. Heller (Vinc. F. n. s. Leben u. Wirken, Berl. 1830), V. Hohenthal (De Vinc. F., 1839), P. Fage, Hist. de S. Vincent Ferrier, apôtre de l'Europe, 2 vols. Par. 1894. [Zur Kritik dieses letzt. Werks vgl. Bew. d. Gl. 1897, S. 267 ff.].

Zusammenfassende Darstellungen: J. Gretser, De spontanea disciplinarum s. flagellorum cruce l. III (Opp. t. IV). L. Ant. Muratori, De sodalitat. flagellantium (in s. Antiquitt. Ital. med. aevi, t. VI, diss. 75). Ed. Förstemann, Die Geisslergesellschaften, Halle 1828. W. M. Cooper, Flagellation and the Flagellants. A Hist. of the Rod in all Countries etc. New edit. Lond. 1896 (reichhaltige, viel sensationelles Anekdotenmaterial bietende, im einzelnen vielfach unkritische Compilation). P. Fredericq, De secten der Geeselaars en der Dansers in de Nederl. etc. Brüssel 1897. — Vgl. noch die Artikel „Flagellanten" v. Zacher in Ersch.- u. Grubers Encycl. (LIVI) und v. Knöpfler im KKL.² (IV). Auch Moll, KG. d. Niederl. II, 428 ff., sowie die „Bibliogr. Beiträge z. Gesch. der Geissler v. R. Röhricht, ZKG. I (1875).



Die mendikantische Bewegung hat in gewissem Sinne regenerierend, daneben aber auch degenerierend aufs katholisch-kirchliche Leben eingewirkt. Den neuen Aufschwung, den sie gebracht, begleitet eine Reihe aus ihr entsprungener Erscheinungen, worin man unzweifelhaft Symptome eines beginnenden Niedergangs, bzw. einer krankhaften Überreizung und Missbildung der mittelalterlichen Frömmigkeitspraxis zu erblicken hat. Von den Trägern der Bewegung darf der Franciscusorden die Hauptverdienste um die Herbeiführung jenes Aufschwungs beanspruchen. Aber ihm fallen auch von den Merkmalen und den bewirkenden Momenten des Niedergangs die meisten zur Last. Dem Vorbilde apostolischer Lebenserneuerung, das sein Stifter umgeben von seiner Jüngerschar der verweltlichten Kirche vorhielt, entstammen wichtige Impulse heilsam läuternder Art; aber auch der ungesunden und unlauteren Einflüsse sind nicht wenige von ihm ausgegangen. Die zu grossen Massen herangewachsene, ihre Klöster bald nach Tausenden zählende Mönchs- und Nonnengemeinde, die er ins Leben gerufen, mag dem Cistercienserorden — der einzigen Erscheinung von ähnlicher Grossartigkeit aus früherer Zeit — auf einigen seiner Thätigkeitsgebiete es ungefähr gleichgethan haben. Aber dessen, worin sie hinter ihm zurücksteht, ist mehr, als dessen, worin sie ihm gleicht. Gerade in den Massenwirkungen, die von der Franziskanerreform ausgegangen, besonders in den unzähligen auf ihrer Basis erwachsenen Bussbrüderschaften, war neben einigem erfreulichen und fürs kirchliche Ganze wertvollen doch auch viel verderbliches, die allgemeine Entartung und Zerrüttung beförderndes enthalten.

Wir haben den betr. Prozess nicht in seinem vollen Umfang hier aufzurollen — es hiesse das eine religiöse Kulturgeschichte des ausgehenden Mittelalters schreiben! Nur die Momente der vom Mendikantentum angefachten Bewegung sind ins Auge zu fassen, worin die krankhaft überspannende, verzerrende und missgestaltende, kurz die hyperasketische Wirkung ihres Frömmigkeitsprinzips, vorzugsweise drastisch und deutlich zu Tage tritt. Wir unterschieden dabei ungesunde Übertreibungen und Ausschreitungen des asketischen

Strebens einzelner Personen, und entsprechende Excesse, zu welchen grössere Kreise des christlichen Volksganzen fortgerissen werden, so dass das unheimliche Schauspiel epidemisch sich ausbreitender Massenkasteiungen resultiert.

### A. Hyperasketische Acte einzelner, insbesondere Stigmatisation und starke Fasten-Excesse.

Dem, was die Legende über die ausserordentlichen Büssungen des h. Franz während seiner letzten Lebensjahre und über die sie begleitenden Wundereffecte berichtet, ist fleissig nachgeeifert worden, beides in eignen Orden des Heiligen wie in andren. Sowohl als Vollbringer jener 40tägigen strengen Faste, die er während der Zeit von Mar. Himmelfahrt bis Michaelis 1224 auf dem steilen Alvernusberge hielt (s. S. 479), wie als Empfänger der blutigen und schmerzhaften Wundenmale Christi während eben dieser Epoche (ebd.) wurde Franz zum Vorbild für zahlreiche beschauliche und von Liebesglut für ihren Heiland erfüllte Seelen. Es war die Verbindung der beiden Momente miteinander, was zur Nachfolge reizte; jedes derselben für sich allein hätte das Interesse der asketischen Kreise nicht gleicherweise zu erregen vermocht. Denn die Vision des lichtstrahlenden gekreuzigten Seraphs, in deren Gefolge dem entzückten Heiligen die fünf Wunden an Händen, Füssen und der Seite beigebracht wurden, ging an sich zu hoch über alles gewöhnliche Geschehen hinaus, als dass man an ihre Wiederholbarkeit hätte denken dürfen. Was aber andrerseits das 40tägige Fasten nach dem Vorbild des Herrn in der Wüste betrifft, so bildete es, für sich allein betrachtet, nichts absolut Unerhörtes. Der in den Legenden der Heiligen Bewanderte konnte wissen, dass auch schon von den Altvätern im Osten einzelne dieses hohe Ziel angestrebt und erreicht hatten (Simeon der Säulensteher, s. I, 265; der in Moschos' „Wiese" c. 56 genannte Einsiedler Johannes, s. ebd. 278, u. a.), ja dass auch Augustinus von derartigem erzählt hatte.[1] Das eigenartige

[1] Aug. Ep. 36 ad Casul. c. 27: . . . Nisi forte aliquis idoneus sit, nulla refectione interposita ultra hebdomadem perpetuare ieiunium,



des von Franciscus Erlebten bestand in dem Zusammentreffen des aufs höchste gesteigerten Fastenlebens mit dem schmerzenden und doch unendlich beseligenden Seraphswunder. War hier nicht das letztere zum Lohn für das erstere gewährt worden? erschien nicht das Hervortreten der Wundenmale am Leibe des entzückten Fasters und Passionsbetrachters deutlich als eine Frucht seiner Askese? Liess sich solches Erlebnis nicht wiederholen, nicht nachahmen? — Es ist doch bedeutsam, dass gerade seit 1224 das in dem minder bedeutenden seiner beiden Momente, der streng durchgefasteten Quadragene, auch früher schon vereinzelt aufgetretene Vorkommnis mit einemmale des öfteren wiederzukehren und sozusagen modern zu werden beginnt! Und zwar hält sich dasselbe vorerst wesentlich innerhalb der franziskanischen und der dominikanischen Kreise. Die grösste Mehrzahl sowohl der ganz Stigmatisierten wie der von annähernder Aufprägung der Wundenmale oder ähnlichen auffallenden Erlebnissen Betroffenen gehört entweder dem Predigerorden an oder einem der Orden des seraphischen Vaters. Eine Beteiligung auch sonstiger Asketen an dem merkwürdigen Wettstreit bleibt erst den späteren Zeiten vorbehalten.

Zu den frühesten Stigmatisationsfällen gehört der eines Marchese de Monteferrando um 1230, von welchem der Dominikaner Stephan von Bourbon († ca. 1261) berichtet, er habe sich „alle Freitage mit gewissen Nägeln aufs Blut verwundet, in memoriam passionis Domini und um des Herrn Wundenmale am eignen Leibe zu tragen".[1] Ähnliches berichtet aus derselben Zeit Thomas Cantipratensis über den

ut ieiunio 40 dierum quantum potuerit appropinquet, sicut aliquos fuisse cognovimus. Namque et ad ipsum quadragenarium numerum pervenisse quendam a fratribus fide dignissimis nobis asseveratum est.

[1] Stephan de Borbonia, Tract. de diversis materiis praedicabilibus, IV, p. 277 (ed. Lecoy de la Marche, Par. 1877): „Qui (Marchesius de Monteferando) multis annis ante mortem suam, in memoriam passionis eius et fidei, stigmata domini Jesu in corpore suo portaverat. Cum aliis penitenciis, quas faciebat in memoriam passionis Domini, cum quibusdam clavis carnem suam singulis feriis sextis usque ad sanguinis effusionem configebat." Mag man hier so interpungieren oder (wie Echard in t. I der Scriptt. Ord. Praedicator., p. 191) etwas abweichend: auf jeden Fall drückt die Stelle den Sinn einer gewaltthätigen Selbstzufügung von blutenden Wunden mit Hilfe von Nägeln aus.

Strassburger Dominikanerprior Volandus († 1235). Derselbe pflegte sich bei seinen Passionsandachten das Kreuzeszeichen mit seinem scharfen Daumennagel in die Brust einzuzeichnen, so tief und so oft, dass man nach seinem Tode ein deutliches erhabenes Kreuz aus Knochensubstanz in der Mitte seines Brustbeins wahrnehmen konnte.[1] Einer wenig späteren Zeit gehört jener andre Strassburger Predigermönch Walter an († 1264), der die Schmerzen der Passion zwar nicht auf so gewaltthätige Weise sich äusserlich zu vergegenwärtigen suchte, dieselben aber während seiner auf sie bezüglichen Betrachtungen innerlich empfand, so stark als wäre er selbst ans Kreuz genagelt. Über zwei ungarische Dominikanerinnen im Kloster Vesprim, die sel. Helena († ca. 1270) und ihre Schülerin, die Königstochter Margaretha († 1271), wird Ähnliches erzählt. Die erstere soll die Wundenmale auch sichtbar an ihrem Leibe getragen haben, die letztere durch Tragen eines Rosshaar-Ciliciums und Bussgürtels, sowie spitziger Steinchen in den Schuhen, ihre Andachtsglut und ihren mitfühlenden Schmerz während der Passionsandachten verstärkt haben.[2] Ein dem folgenden Jhdt. angehöriges dominikanisches Beispiel vom Betrieb ähnlicher, auf Verähnlichung mit Christi Leidensgestalt abzielender Büssungsmethoden bietet Caterina von Siena († 1380), die berühmte Prophetin, welche einerseits ein 40tägiges Ganzfasten (mit Ausschluss aller Nahrungszunahme ausser der Eucharistie), und zwar ausserhalb der Passionszeit, von Ostersonntag bis Himmelfahrt, vollbracht haben soll, andrerseits etliche Jahre vor ihrem Tode die Wundenmale, zuerst an ihrer rechten Hand, dann auch an den übrigen betreffenden Stellen unter brennenden Schmerzempfindungen, jedoch ohne dass dieselben äusserlich sichtbar wurden, vom Heiland selbst mitgeteilt bekam.[3] Ähnlich auch

---

[1] Thom. Cantipr. Lib. I Apum, c. 25.

[2] Acta SS. t. III Aug. p, 519 (Helena) und t. II Jan. p. 900 (Marg. v. Ungarn).

[3] Sie erzählte darüber ihrem Beichtvater Raimund: „Ich sah den Herrn am Kreuze, wie er lichtstrahlend zu mir herabstieg . . . . Da sah ich in den Narben seiner hochheiligen Wunden fünf blutige Strahlen auf mich gerichtet, nach den Händen, Füssen und nach dem Herzen meines Leibes, weshalb ich das Mysterium erkennend sofort ausrief: „Ha, mein Herr und Gott, ich beschwöre dich, lass die Wundmale nicht



ihre deutsche Zeitgenossin Margareta Ebner in Medingen († 1351), bei welcher gleichfalls nur der Wundenschmerz, nicht der Anblick der Wunden, real vorhanden war.[1] Bekannt ist, wie auch der Beichtvater dieser frommen Ebnerin, H. Suso († 1366), in seinen jüngeren Jahren (bevor er das allzu harte solcher Büssungen einsehen lernte) die Leiden des Gekreuzigten sich zu körperlicher Nachempfindung zu bringen suchte. Er griff einerseits auf jene Methode Edithas (vgl. S. 459) und seines Ordensbruders Volandus zurück, indem er seiner Brust in der Herzgegend den Anfang des Jesusnamens (JHS) mit scharfem Schreibgriffel einritzte und diese zollhohen Buchstaben von Zeit zu Zeit mittels desselben schmerzlich verwundenden Instruments wieder auffrischte. Andrerseits ersann er sich eine neue Abwandlung von Radegundes Selbstkreuzigungspraxis (S. 458), indem er mit den spitzen Nägeln und Nadeln eines auf seinem Rücken befestigten Holzkreuzes täglich mindestens zweimal „sich disziplinierte“.[2] — Zu den dominikanischen Stigmatisierten der

---

äusserlich auf meinem Körper erscheinen!“ Da, bevor noch jene Strahlen mich erreichten, verwandelte sich das Blut in Licht, und in der Gestalt des reinen Lichts trafen sie die fünf Stellen meines Leibes.“ . . . . „So gross ist der Schmerz, den ich leide an allen fünf Stellen u. vornehmlich am Herzen, dass ich, wenn der Herr nicht ein neues Wunder thut, nicht glaube, dass mit solchem Schmerze das leibliche Leben bestehen kann; es wird in wenig Tagen enden“. — Sie erholte sich übrigens, nachdem der furchtbare Schmerz ihr eine Ohnmacht zugezogen, allmählich wieder, lebte von da an noch weitere fünf Jahre und fand fortan, „dass von ihren Wundmalen nicht Schmerz sondern Kräftigung des Leibes ausgehe“. Hase, Caterina v. S. 22 f. S. überhaupt hier den Abschn. „Pathologische Wundergeschichten“, S. 15—42, wo auch die übrigen mystischen Erlebnisse der Heiligen — ihre Beschenkung mit dem Ring und dem Herzen (?) des Erlösers, ihr Trinken von der Milch Marias an deren Brust und vom Blute des Heilands aus dessen Seitenwunde etc., berichtet sind; desgleichen jenes 40tägige Fasten von Ostern bis Himmelfahrt (S. 40).

[1] Über ihre betr. Erlebnisse (seit der Fastenzeit 1339) s. bes. Preger, Deutsche Mystik II, 284 f (vgl. unten).

[2] „Er machte sich selbst ein hölzern Kreuz, das war in der Länge als eines Mannes Spanne und hatte seine ordentliche Breite; und darein schlug er 30 eiserne Nägel in sonderlicher Meinung aller seiner Wunden und seiner Minnezeichen. Dies Kreuz spannte er auf seinen blossen Rücken zwischen die Schultern auf das Fleisch, und trug das Tag und Nacht stätiglich acht Jahre, dem gekreuzigten Herrn zu Lob. Darnach in dem jüngsten Jahre schlug er auch 7 Nadeln darein, also dass die Spitzen das Kreuz weit durchdrangen und darin stecken blieben und das andere Ende brach er hinten ab. Dieser spitzigen Nadeln Verwunden trug er zu Lob dem eindringenden Herzeleid der reinen Gottes-

folgenden Zeit, bis zum Ausgang des Mittelalters, gehören noch Brigitta von Holland (ca. 1400) und Stephana Quinzani, Tertiarierin aus Souciuo († 1530). Bei letzterer soll, wie beim h. Franz und wie bei Caterina v. Siena, beides vereinigt aufgetreten sein: das 40tägige Leben nur von der Communion und das Tragen der Wundmale Christi (welche jeden Freitag sichtbar wurden).

Im Orden des h. Franz selbst beginnt das Phänomen einer vollständigen Nachbildung von des Stifters Stigmen-Erlebnis durch einzelne seiner Jünger erst etwas später sich einzustellen. Denn die Art, wie unter den früheren beispielsweise die Tertiarierin Rosa von Viterbo († 1252) durch harte Kasteiungen, besonders Geisselungen, die Schmerzen der Passion nachzuempfinden strebte, glich mehr nur jenen Austeritäten ihrer ungarischen dominikanischen Zeitgenossinnen in Vesprim; und über die derselben Zeit angehörige Clarissin Helena v. Padua († 1242) wird zwar berichtet, sie habe einst drei Monate lang bloss von der heiligen Communion gelebt, aber von Stigmen u. dgl. weiss ihre Legende nichts zu melden. Umgekehrt wird von ihrer Ordensschwester Margarita Colonna aus Palestrina († 1284) zwar nicht eine derartige Fastenbravour, aber doch der Besitz einer oft blutenden Seitenwunde, sowie unsichtbarer (zwar schmerzender, aber

mutter. . . . . Mit diesem Kreuz nahm er viele Zeit alle Tage zwei Disziplinen in solcher Weise: er schlug hinten mit der Faust auf das Kreuz, so drangen die Nägel in das Fleisch und steckten darin, dass er sie mit dem Gewande musste herausziehen. . . . Die erste Disziplin nahm er, so er mit der Betrachtung gekommen war zu der Säule, da der schöne Herr also greulich gegeisselt ward, und bat ihn, dass er mit seinen Wunden die seinen heilte. Die andere nahm er, so er fürbass an das Kreuz gekommen war, da der Herr daran genagelt ward, und nagelte sich zu Ihm, nimmer von Ihm zu scheiden. Die dritte Disziplin nahm er nicht alle Tage; er that es, so oft er sich zu viel Zartheit oder ungeordnete Lust gegönnt hatte am Trinken, am Essen oder an solchen Sachen“. Wegen einstiger (unabsichtlicher) Berührung der Hände zweier Jungfrauen in der Kirche bestrafte er sich mit Selbstzufügung von dreissig (!) solcher Disziplinen, so dass das Blut in Strömen von seinem Rücken herab rann. S. H. Susos Leben (nach den Aufzeichnungen der Nonne Elis. Stagel) etc. von M. Diepenbrock (1853) S. 32 f.; vgl. S. 10 u. 127. — Ein „Epos der Gottesliebe“ hat s. Zt. Görres diese merkwürdige Suso-Biographie genannt. Die Bezeichnung ist treffend, enthält aber nebenbei eine wichtige (von Görres selbst nicht genügend beachtete) Mahnung zur Vorsicht gegenüber den Einzelheiten ihres Inhalts. Vgl. R. Seeberg, Ein Kampf um jenseitiges Leben (Biogr. S. 6), Dorpat 1889.



nicht blutender) Wundmale an Händen und Füssen erzählt. — Der erste namhaftere Fall eines Nacherlebens sowohl der vieltägigen Nahrungsenthaltung wie des Stigmenwunders des seraphischen Vaters scheint der der Elisabeth Bona zu sein (Elise Achler aus Reute, auch „die gute Betha“ geheissen, geb. 1386, † 1420). Diese jetzt als Schutzpatronin Oberschwabens verehrte Jungfrau vom 3. Orden des h. Franz soll es im asketischen Fasten dahin gebracht haben, nicht bloss monatelang, sondern ganze drei Jahre hindurch sich jeglicher Nahrungszunahme ausser der Eucharistie zu enthalten. Ebendieselbe soll aber auch die Wundmale des Herrn an sich getragen haben, und zwar so, dass dieselben zu den Zeiten ihrer gesteigerten Passionsandacht, nämlich jeden Freitag, sowie ausserdem durch die ganze Passionszeit hindurch, sich durch Bluten bemerklich machten. Also eine vollwertige Parallele zur sienesischen Katharina, im Fastenpunkt dieselbe weit übertreffend und auch als Stigmenträgerin mehr derb realistisch geartet[1] — Dem 15. Jhht. gehört noch eine Reihe franziskanischer oder dem Franziskanerorden nahestehender Frauen an, die entweder durch öfteres Sichbeschränken auf rein eucharististische Nahrung oder durch Wundenmaltragen an ihrem Leibe den Grund zu ihrer Selig- oder Heiligsprechung legten. In ersterer Hinsicht glänzen Katharina v. Bologna (Clarissin, † 1463) und noch mehr Katharina v. Genua († 1510), die Wittwe des als Francisk.-Tertiarier verstorbenen Edelmanns Giuliano Adorno, eine Wohlthäterin der Kranken und Notleidenden ihrer Stadt während schwerer Pestzeiten, berühmt u. a. auch wegen angeblich 23maliger (!) Durchlebung der Fastenzeiten vor Weihnachten und vor Ostern bei bloss eucharistischer Kost (wozu sie gelegentlich noch etwas mit Essig und Salz gemischtes Wasser hinzufügte).[2] Stigmenträgerinnen dagegen waren Gabriela de Pizzolo (ca. 1470) und Coleta v. Gent (vgl. S. 514), die

[1] K. Geiger, Elisabetha Bona von Reute, die Patronin u. Wunderthäterin Schwabens: Deutsch-ev. Blätter 1887, S. 529 ff. 600 ff. (ist zugleich Kritik der ultramontanen Tendenzschrift v. Fr. Schurer, Elis. B. v. R. Ein Heiligenleben Oberschwabens etc. Stuttg. 1886).

[2] Acta SS. t. II Mart. p. 34 ff. (Kath. v. Bologna) und t. V. Sept. p. 123 ff. (Kath. v. Genua).

erstere im Besitz auch äusserlich wahrnehmbarer Wundzeichen, die letztere zur Klasse der nur unsichtbar oder innerlich Stigmatisierten gehörig. Auch der merkwürdigen Ekstatikerin Lidwina von Schiedam († 1433) sagte man nach, sie sei auf ähnliche Weise — ohne sichtbares Hervortreten der Male — stigmatisiert gewesen.[1] Von dem grossen Eucharistie-Faster Klaus von der Flüe († 1488) wird zwar erzählt, er habe während seines 20jährigen Eremitenlebens (seit 1467) bloss von der Communion gelebt; doch tritt bei ihm mit der hierauf lautenden (ohnehin mangelhaft verbürgten) Sage eine Nachricht betreffend auch stigmenartige Erscheinungen u. dgl. nicht in Verbindung. Wie er denn auch ganz ausserhalb der von bettelmönchischer Seite her beeinflussten Kreise gestanden zu haben scheint.[2]

Dies die wichtigeren hieher gehörigen Fälle aus vorreformatorischer Zeit. Das Thema ist mit ihrer Aufzählung bei weitem noch nicht erschöpft, sondern wird unsre Aufmerksamkeit im letzten Hauptteile nochmals in Anspruch nehmen. Wir lassen es vorläufig bei der hier gegebenen Übersicht bewenden, fügen aber noch einige kurze Bemerkungen betreffend speciell die Stigmatisationserscheinungen bei.

Dass diese Erscheinungen mit vollem Recht von uns nicht als Mirakel oder Thatsachen eines transcendental-mystischen Bereichs aufgefasst, sondern (gleich dem meist sie concomitierenden Vorbereitungsakt der 40tägigen Faste oder einer bloss eucharistischen Diät) in die Reihe der Kundgebungen eines aufs äusserste überspannten asketischen Strebens gesetzt werden, erhellt

1. schon aus dem Umstande, dass das Alvernus-Begebnis aus dem drittletzten Lebensjahr des h. Franz nachweislich und allgemein zugestandener Massen der erste Stigmatisationsfall ist; wodurch für die folgenden Fälle derselben

[1] Joh. Brugmann, O. Min, Vita posterior Virg. Lidwinae, II, 8 u. III, 3 (s. Act. SS. t. II Apr. p. 270 ff.). — Über mehrere im obigen unerwähnt gebliebene Stigmatisierte des ausgehenden MA. s. noch Görres II, 438 f.

[2] E. L. Rocholz, Die Schweizerlegende v. Bruder Klaus v. Flüe nach ihren geschichtl. Quellen etc. Aarau 1876.



oder ähnlicher Art sich von vornherein die Wahrscheinlichkeit, dass sie Nachbildungen jenes Urbilds sind, ergiebt;

2. aus dem einstweiligen Beschränktbleiben dieser späteren Fälle auf die Kreise der Franziskaner und der Dominikaner[1] — wobei das frühere und auch zahlreichere Auftreten der betr. Beispiele im Klosterleben der Dominikaner auf ein leicht begreifliches Concurrenzstreben der Söhne und Töchter dieses Ordens zurückzuführen ist, dagegen das erst spätere Hervortreten bei den Franziskanern aus deren ehrfurchtsvoller Scheu von dem für absolut unerreichbar gehaltenen Wunder — als einer incommunicablen Prärogative ihres Stifters — sich erklären wird;

3. aus einzelnen bedeutsamen Zügen in den ältesten Berichten über die Stigmatisationsvorgänge, welche zu erkennen geben, dass, insbesondere auf dominikanischer Seite, nach einem Erleben des dem Heiligen von Assisi einst widerfahrenen schmerzhaft beseligenden Erlebnisses geradezu gestrebt und die Erfüllung solchen Strebens dann wie eine freudige Überraschung mit Schrecken und mit Entzücken zugleich begrüsst wird;[2]

4. aus dem mehrmaligen Vorkommen von Fällen einer betrügerischen Pseudo-Stigmatisation, unter welchen, soweit sie der hier behandelten Periode angehören, der des unglücklichen Schneiders Jetzer in Bern (dem harmlos einfältigen Opfer der ehrgeizig-wundersüchtigen Veranstaltungen und Simulationen der Beamten des dortigen Predigerconvents, 1507 ff.)

[1] Die wenigen Nichtangehörigen des einen oder anderen dieser beiden Orden, welche auch unter den Stigmenträgern genannt werden (z. B. Lidwina von Schiedam) standen wenigstens unter dem Einflusse der von denselben ausgegangenen relig. Bewegung. Namentlich die dominik. mystische Andachtsliteratur vermittelte diesen Einfluss auch in nicht-mendikantische Kreise hinein.

[2] Marg. Ebner hegte gegen die Zeit hin, wo sie die Stigmen empfing, geradezu den sehnlichen Wunsch, ein sinnliches Mitleiden der Passion Christi, „wie Franciscus es hatte“, zu erleben (Preger, Deutsche Myst. II, 284). Cat. v. Siena ruft, als die fünf blutigen Strahlen auf sie losschiessen und sie erkennt, was nun geschehen wird, angstvoll aus: „Herr, mein Gott, ich beschwöre dich, lass die Wundmale nicht äusserlich etc. erscheinen“ (s. oben, S. 522 f. ). Ganz ähnlich Helena n. Ungarn u. Lidwina v. Schiedam, s. Görres, II, 428 f.

der bekannteste ist.[1] Das verhältnismässig häufige Sichwiederholen des Stigmenphänomens muss, wie dieser grobe Skandal samt der ihm gefolgten Entlarvungsgeschichte lehrt, in der That bisweilen auf unlauterem Wettbewerbe der beteiligten Kreise beruht haben.

Einer bestimmteren Stellungnahme zu den verschiednen Versuchen zur Erklärung des Gegenstands, insbesondere des Urphänomens vom Jahre 1224, enthalten wir uns vorläufig noch. Erst das im Schlussteil noch Nachzubringende wird die zur Bildung eines allseitig motivierten Urteils über die Sache erforderlichen Gesichtspunkte vollständig hervortreten lassen.

### B. Hyperasketische Massenerscheinungen, insbesondere die Geisslerprozessionen.

Auch das grosse Hauptmassenphänomen der spätmittelalterlichen Askesegeschichte, das Flagellantentum des 13. bis 15. Jhdts., ist gleich den Stigmatisationen ein wesentlich neuer, den früheren Zeiten noch fehlender Zug. So weit der rein pönitentiale Gebrauch der Geissel im Klosterwesen zurückreicht (s. S. 351. 386) und so raffiniert hyperasketisch die Sitte des Sichselbstgeisselns bereits im Hildebrandschen Zeitalter der Kirche geübt worden war (S. 458): an die Herrichtung grosser Processionen oder Wallfahrten unter stetiger Ausübung des grausamen Brauchs war vor dem mendikantischen Zeitalter noch nicht gedacht worden. Dominikus der Gepanzerte und seine Zeitgenossen, die von Damiani als Virtuosen in dieser Art von Askese gepriesenen Eremiten Rodulphus (späterer Bischof von Gubbio) und Leo Präzensis, übten ihre flagellantischen Rasereien doch für sich, in der Einsamkeit ihrer Zellen aus. Und die ganze Art ihres Sichkasteiens trug

[1] S. Valerius Anshelms Berner Chronik III, 371 u. IV, 1 und danach Gieseler KG. III, 4, 341–343. — Frühere Fälle von Erheuchelung des Tragens der Wundmale s. bei Nider, Formicar. III, 11, p. 249 (ekstat. Klausnerin zu Zell bei Constanz ca. 1410) und bei J. Gerson, De examinatione Doctrinarum, lit. O (ekstatische Frau zu Bourg in Bresses ca. 1420, welche zwei Brandgeschwüre an ihren Füssen für Nägelmale wunderbaren Ursprungs ausgab). Vgl. Schieler, Mag. Joh. Nider (Mainz 1885), S. 221, u. Görres, IV, 667 ff.



den Charakter einer singulären Bussübung, einer Vorführung von Bravourstücken, die, gleich den staunenswerten Leistungen eines Athleten, von anderen als sie selber nur angestarrt aber nicht nachgeahmt werden konnten. Auch waren diese Selbstflagellationen, insbesondere die jenes Dominikus, ihrer Idee und Bestimmung nach heroische Einzelleistungen, mit den rohen Bussbräuchen jener Zeit zusammenhängend und, sofern sie stellvertretendes Abbüssen längerer Busszeiten für andere bezweckten, zu den Seelmessen in Parallele stehend, wodurch der einsam am Altar operierende Priester die Fegfeuerpein Verstorbener abzukürzen sucht.[1] — Die in Befolgung eben dieser klassischen Beispiele aus Damianis Zeit und Umgebung in die Praxis mancher Orden hinübergenommenen Geisselungen zu gewissen Tages- und Jahreszeiten (so bei

[1] Dom. Loricatus übernahm es, als Stellvertreter von anderen gewisse Busszeiten geringeren oder grösseren Umfangs auf dem Wege des mit Geisselschlägen verbundenen Psalmensingens (vgl. S. 453 f.) zu absolvieren. Er absolvierte, wie dies aus Damianis Berichten über ihn (Vit. SS. Rodulphi et Dominici Loricati c. 8 ff.; Ep. ad Teuzonem monach. c. 8; Ep. ad Blancam comitissam c. 14) sich ergiebt, beispielsweise hundert Bussjahre, indem er zwanzig, von der entsprechenden Zahl Geisselhiebe begleitete Psalter recitierte; auf diese 20 Psalter kamen 300000 Geisselschläge, die er sich während eines sechstägigen Zeitraums (so lange währte die Procedur) beizubringen hatte. „Denn", setzt Dam. erläuternd hinzu, „da 3000 Geisselschläge nach unsrer Regel ein Bussjahr ausmachen und, wie es oft erprobt ist, beim Hersingen von 10 Psalmen 1000 Hiebe stattfinden, so ergeben sich für die Disziplin eines Psalters (also für 150 Psalmen, begleitet von 15000 Hieben) fünf Jahre Busse; und wer 20 Psalter mit der Disziplin hersingt, kann überzeugt sein, hundert Bussjahre vollgemacht zu haben" ($20 \times 15000 = 300000$). — Jener sechs Tage bedurfte er übrigens eigentlich nicht, um dieses kolossale Pensum zu vollenden! Er soll einmal binnen 24 Stunden bereits über 12 Psalter nebst obligaten Geisselschlägen erledigt und damit den Beweis geliefert haben, dass er die 20 Psalter nötigenfalls schon binnen 2 Tagen zu absolvieren imstande sei. Einst erledigte er während einer einzigen Quadragesima, ohne die 40 Tage ganz zu gebrauchen, das Zehnfache jenes obigen Betrages, also 1000 Bussjahre, mittels Absingung von 200 Psaltern und unter Selbstzufügung von 3000000; sage 3 Millionen Geisselhieben! Hiebei pflegte er den ganzen Körper zu geisseln, mittels einer Vereinigung der disciplina sursum (betreffend Kopf und Rücken) mit der discipl. deorsum (betr. Hüften und Beine). Und weil die anfänglich viele Jahre hindurch von ihm benutzten Ruten (virgae, scopae) ihm nicht Blut genug entlockten, liess er gegen sein Lebensende an deren Stelle die härter wehthuenden und schärfer verwundenden Geisselriemen oder Peitschen (corrigiarum scuticas, P. Dam. Vit. SS. Rod. etc., c. 10) treten. Vgl. überh. Act. SS. t. VI Oct. p. 611–628; Ottav. Turchi, La vita di S. Domin. conf. detto il Loricato, Rom 1751; auch Gregorovius, Gesch. Roms im MA. IV, 98–106.

den Camaldulensern, Karthäusern, Cisterziensern, Prämonstratensern, s. Abschn. II) näherten sich zwar schon der Bedeutung eigentlicher Kultusakte, aber doch nicht solcher des öffentlichen Gottesdiensts. Auch sie blieben auf die esoterischen Vorgänge des Mönchslebens beschränkt. Nur die Mönche und Nonnen selbst, nicht auch der weitere Kreis der Laienbrüder und -schwestern nahmen an diesen klösterlichen „Disziplinen“ teil. Drang durch Vermittlung eifriger Beichtväter manches von derartigen Gebräuchen in die Lebenssitte auch dieser oder jener frommer Laien ein, so blieb es lediglich Privatsache, geübt entweder regelmässig, oder nur gelegentlich zur Abbüssung besonderer Sünden, u. s. f.[1]

Zu einer Massenerscheinung, einer unter Beteiligung mächtiger Volksmengen geübten Sitte hat das Geisslerwesen sich erst im Zeitalter der Bettelorden entwickelt, und zwar unter franziskanischem Einfluss, als Produkt des Busseifers minoritischer Tertiarierkreise Mittel- und Oberitaliens. Auch das Jahr seines erstmaligen Hervortretens lässt sich mit Bestimmtheit nachweisen: es fällt nicht etwa noch in die Lebenszeit des seraphischen Vaters selbst oder in die seines grossen Schülers Antonius von Padua, wie im Anschluss an eine unverbürgte Angabe der Annalen Waddings immer noch hie und da angenommen wird.[2] Sondern es liegt ein volles

[1] Hierher gehören die bekannten pönitentialen Geisselungen, welchen sich hochfürstliche Persönlichkeiten unterwarfen, wie schon Otto III. bei Romuald in Ravenna, Heinrich II. v. England bei Thomas Becket, Kaiser Otto IV. der Welfe (kurz vor seinem Tode 1218), Ludwig IX. der Heilige von Frankreich (der sein sorgfältig in einem Büchschen verwahrtes Geisselinstrument sich mindestens einmal wöchentlich applicieren liess, nach Guilelm. de Nangis, Gesta S. Ludovici, p. 443); desgleichen viele Frauen wie Elisabeth v. Thüringen, Hedwig v. Schlesien, Margaretha v. Ungarn etc.

[2] Wadding, Ann. Min. an. 1225: Coeperant tunc primum homines catervatim sese verberando et pia cantica depromendo procedere. Atque ea laudabilis consuetudo a tanto auctore (sc. Antonio Pat.) profecta deinceps suis aucta est incrementis. Noch Salvagnini, S. Antonio di Padova (Turin 1887) p. 174—177, desgl. Cooper (l. c. p. 104) schenken dieser, auch von uns (S. 48 der 1. Aufl. d. W.) als nicht unglaubhaft beurteilten Angabe Glauben. Aber schon Muratori hat dieselbe durch den Hinweis auf das gänzliche Fehlen betreffender Nachrichten beim wichtigsten zeitgenössischen Zeugen, dem Monachus Patavinus, gründlich widerlegt und vielmehr das Jahr 1260 als den Zeitpunkt des ersten Hervortretens von Geisslerprocessionen festgestellt. Ebenso Reuter, Gesch. der Aufklärung im MA. II (1877), S. 214; Moll-Zuppke, KG. der Niederl. II, 428 und besonders Ed. Lempp, Antonius v. Padua, ZKG. 1891, S. 435, 449 f. — Die lehrreichen Untersuchungen des letztgenannten (a. a. O., p. 414—451) haben überhaupt ein helleres Licht über die Person und das Wirken des paduanischen Antonius verbreitet und den Ungrund mehrerer darauf bezüglichen traditioneller Legenden dargethan. Vor allem haben sie wahrscheinlich gemacht, dass derselbe keineswegs als Gegner der conventualistischen Bestrebungen des Elias v. Cortona aufgetreten, sondern vielmehr in betreff des Armutsproblems wesentlich eines Sinnes mit diesem gewesen ist.



Menschenalter diesseits dieser frühen Epoche. Es deckt sich mit jenem „allgemeinen Bussjahr“ (annus generalis devotionis) 1260, das auf Grund der Joachimschen Orakel noch andere merkwürdige Bewegungen hervorgerufen, insbesondere auch der Apostelbrüdersekte Segarellis (S. 509) ihr Dasein gegeben hat.

Dass genau ein tausend zwei hundert und sechzig Jahre nach des Heilands Geburt das Zeitalter des h. Geistes und mit ihm eine Reihe schwererer Gerichte über die verderbte Kirche und Welt kommen müsse, stand für die an das „Ewige Evangelium“ Joachims Glaubenden ohne weiteres fest. Es liess sich ja rechnungsmässig aus dem 1. Kapitel des neuen Testaments, nämlich aus der Zahl der Geschlechter zwischen Abraham und Jesus Christus, beweisen: $42 \times 30 = 1260$! Und dass diese Berechnung mit dem wirklichen Gang der Ereignisse stimme, schien das grosse Sterben anzukündigen, welches 1259, unmittelbar vor dem Kommen des gefürchteten Gerichtsjahres, die italischen Lande heimsuchte. So war denn der gewaltige Busseifer, der damals weite Volkskreise ergriff, hinreichend begreiflich. Zumal überall da, wo das bereits nach Tausenden zählende Tertiariertum des Ordens vom h. Franz den Boden bereitet hatte, musste diese Bussbewegung rasch wie ein Lauffeuer sich ausbreiten. Und das war vor allem in der Heimatgegend jenes Ordens und den zunächst angrenzenden Gebieten der Fall. Ein alter Einsiedler Rainerio Fasani trat in der Nähe von Assisi als einer der ersten Führer von grösseren Bussbrüderscharen auf, die sich öffentlich geisselten. In Perugia gründete er die erste Genossenschaft von „Geisslern Jesu Christi“ (Disciplinati di J. Chr.) und von dieser Stadt aus drang dann die Bewegung weiter nordwärts vor. Halb nackt zogen die Büsser von

Stadt zu Stadt, von fanatischen Mönchen geführt, im Takt der Busspsalmen, die sie sangen, die Geisseln schwingend und ihre Wege mit Blutspuren bezeichnend. Was der Herr von den unmittelbaren Vorzeichen seiner Wiederkunft geweissagt: *tunc plangent omnes tribus terrae* (Matth. 24, 30) schien sich jetzt buchstäblich erfüllen zu sollen. Die Gegend von Modena und Parma — ebendieselbe, wo damals Segarellis phantastisch in Weiss gekleidete barfüssige Apostelbrüder zuerst auftraten — wurde zum Hauptschauplatz des wild erregten Treibens. Man suchte von da aus auch über den Po hinüber, in die lombardischen Ebenen vorzudringen, aber der Tyrann Pallavicini von Cremona verwehrte den Fanatikern das Betreten seines Gebiets. Infolge dieser Gegenwirkung begann die Bewegung abzuflauen und mit dem Ende des sie veranlassenden mystischen Jahres ging sie selbst zu Ende. Salimbene, der Chronist dieser merkwürdigen Zeit, bis zum Anbruch des Jahres selbst ein vollgläubiger Joachimit, war halb wider Willen in das stürmische Treiben hineingezogen worden; er hatte sich an die Spitze eines der Geisslerzüge stellen und denselben von Modena bis Parma führen müssen. Das wüste Geheul der Rotten, ihr vor Gewaltthätigkeiten nicht zurückschreckendes, vom Betteln gelegentlich wohl auch zum Plündern fortschreitendes Verhalten, heilte ihn gründlich von der Schwärmerei. Er blieb forthin zwar Franziskaner-Observant, aber von der joachitischen Apokalyptik sagte er sich los.[1]

Im Schosse von gelegentlich, oder auch regelmässig zu bestimmten Zeiten, sich die Disziplin gebenden Bussbrüderschaften (*Sodalitates disciplinantium s. flagellantium*; ital. *Companie de' Battuti, de' Scopatori, della Scopa*) mag die Geisslersitte durch die nächste Folgezeit hindurch in einer Anzahl italienischer Städte sich erhalten haben. Aber öffentliche Demonstrationen von ähnlicher Massenhaftigkeit wie die des Jahres 1260 kennt die Geschichte der nächstfolgenden Jahrzehnte nicht. Erst das furchtbare Pest- und Hungerjahr 1348—49 liess das Phänomen wiederkehren, und zwar erweitert und verstärkt zu internationaler Bedeutung, so dass

[1] Salimbene, Chronic. (ed. Parm. 1857), p. 544 ff. Vgl. Hausrath, Arnoldisten, S. 288 ff.



mehrere grosse Länder Westeuropas von ihm heimgesucht wurden. Die nicht mehr Processionencharakter tragende, sondern in Gestalt von Wallfahrten grosser Massen (von zwei oder mehreren Hunderten) auftretende Bewegung ging auch diesmal wieder vom nördlichen Italien aus, ergoss sich stromartig von da ostwärts und nordostwärts nach Ungarn und Polen hinein, durchtobte Österreich und Böhmen, Sachsen, Thüringen, die oberen und niederen Rheingegenden, wurde nur mühsam — durch vereinte Gegenwirkung des Königs Philipp VI. und des Avignonschen Papsts Clemens VI. — vom Vordringen nach Frankreich abgehalten, sprang aber von den Niederlanden aus auch nach England hinüber und ergriff desgleichen Jütland samt den dänischen Inseln. Mehrere neue Momente traten in der Bewegung, wie sie diesmal zur Ausbildung gelangte, hervor. Die Teilnehmer an den Fahrten gaben sich, durch Bezeichnung ihrer Mäntel und Hüte mit roten Kreuzen, sowie durch Vorantragen von Kreuzen und Fahnen, als eine Art von Kreuzfahrern aus — wie sie denn auch Crucifratres (Cruciferi, Cruciflagellatores) genannt wurden. Sie behaupteten durch einen von Christus selbst geschriebenen und von einem Engel dem Partriarchen von Jerusalem überbrachten Brief zu ihrer Bussübung aufgefordert zu sein.[1] Sie bedienten sich als ihrer Geisselungswerkzeuge kurzer Stöcke mit je drei Strängen daran, durch deren dicke Endknoten allemal zwei scharfe Stacheln kreuzweis hindurchgetrieben waren. Sie bildeten auch mit ihrer Körperhaltung und ihren Manipulationen das Kreuz ab, indem sie bei Absingung ihres Busslieds — an den dreien Stellen desselben, wo der Refrain wiederkehrte:

„Jesus der wart gelabt mit gallen,
des süllen wir an ein criuze vallen" —

sich mit kreuzweis ausgereckten Armen zu Boden warfen und für die Dauer von fünf Paternostern in dieser Lage verharrten. Auch später noch, am Schlusse des Gesangs, schlugen sie mit kreuzweis ausgebreiteten Armen sich an die Brust. —

[1] Vgl. Clemens VI. in der wider sie erlassenen Bulle v. 20. Oct. 1349, wo der *verba ficta et mendacia malignorum, asserentium Salvatorem nostrum Jerosolymis Patriarchae Jerosolymitano apparuisse* etc. gedacht ist.

Von symbolischer Bedeutung war auch die Zahl der Tage, für deren Dauer der einzelne „Kreuzbruder" bei der Bittfahrt (*betevart*) ausharren musste. Man scheint diesen Zeitraum für gewöhnlich auf 33 Tage, nach der Zahl von Christi Lebensjahren, bemessen zu haben. Andre Angaben lauten auf eine 40tägige Dauer, entsprechend der 40tägigen Versuchung des Herrn in der Wüste; andre auf entweder 30 oder 40 Tage, etc.[1]

Auf Grund der Strassburger Chronik des Priesters Fritsche Closener († 1384) und andrer zeitgenössischer Quellen ist die Geschichte dieser ausgedehntesten und grossartigsten Geisselungsepidemie neuerdings so vielfach beschrieben worden, dass wir von einem näheren Eingehen auf sie wohl absehen dürfen. Die mehrmalige Wiederkehr ähnlicher, wenn auch nicht ganz so grossartiger Erscheinungen bis nach der Mitte des 15. Jhdts. erklärt sich aus dem Fortbestehen jener Geisslerbrüderschaften als geheimer Genossenschaften, die, seitens des Klerus und der Inquisition hie und da geduldet, vielfach aber auch verfolgt, sich von Oberitalien aus teilweise auch nach Deutschland hinein verbreiteten. Eine sorgfältig ausgebildete Organisation dieser Vereine nach minoritisch-tertiarischem Muster sicherte ihren Bestand[2] und ermöglichte ihr wirksames Hervortreten in aufgeregteren Zeiten, wo sie dann auch wieder „Bittfahrten" im grösseren Stil veranlassten. So gegen Ende des 14. Jhdts., während der unruhvollen und prophetisch-apokalyptisch erregten Zeiten des grossen Schisma, wo im Innern der christlichen Welt neue

[1] S. die Belege bei Moll, II, 431. — Über die niederl. *Geeselaars* oder *Crusbroeders* handelt eingehend, unter Mitteilung interess. Dokumente u. einer wertvollen zeitgenössischen Abbildung (Miniatur), Fredericq, l. c.

[2] Nach den von Chr. Schneller (Zeitschr. des Frediar, Innsbruck 1881, S. 5 ff.) bekannt gemachten Statuten einer Geisslerbrüderschaft zu Trient hatte diese Gesellschaft des 14. Jhdts. (und ebenso die nach ihrem Muster zu Arco, Borgo, Ampezzo, Lomaso etc. bestehenden tiroler Vereine) einen Maystro oder Ministro general als Obervorsteher, samt einer Anzahl unter ihm stehender Ministri. Die Aufnahme neuer Brüder erfolgte, nach Ablegung einer Generalbeichte seitens derselben, durch Erteilung des Friedenkusses (pax). Dreimal jährlich sollten die Brüder beichten, täglich 25 Paternoster und 25 Aves beten, 2mal jährlich communizieren. Private Disziplin fand allsonntäglich statt, öffentliche oder gemeinsame monatlich einmal etc. Vgl. damit das oben S. 490 ff. über den 3. Orden d. Franziskaner Mitgeteilte.



Pest- und Hunger-Drangsale nebst Fehden vielerlei Art wüteten, während vom Osten her die Türken Bajazeths und die Tataren Timurs Verderben drohten. Damals (seit 1398) zogen mächtige Scharen weissgekleideter Geisselbrüder (*Bianchi, Albati*), von den Alpenhöhen der Provence und Savoyens herabsteigend, durch die ober- und mittelitalischen Städte bis nach Rom hin. Sie pflegten ihre Bussübungen mit dem Gesang von Jacoponus' *Stabat mater dolorosa* zu begleiten, hatten viele Geistliche, selbst Bischöfe, unter ihren Führern und Gönnern, bereiteten aber trotz dieser ihrer relativ kirchlichen Haltung dem Papste Bonifaz IX. Verlegenheiten, besonders mit ihrem eifrigen Dringen auf Abstellung des Schisma. Weshalb derselbe gegen sie in Rom inquisitorisch einschritt und teils durch Verurteilung eines ihrer Häupter zum Feuertode, teils durch andre Massregeln das Wiedererlöschen des fanatischen Feuers bis gegen das Jahr 1400 herbeiführte. — Länger währte eben diese, den Übergang vom 14. zum 15. Jhdt. begleitende Flagellantenbewegung auf südfranzösischem und spanischem Boden, wo sie schon um 1399 hervortrat und unter Führung des gewaltigen Busspredigers Vincentius Ferrer (O. Pr., † 1419) ähnlich grossartige Dimensionen wie die der Jahre 1348 ff. annahm. Tausende der in seinem Gefolge barfüssig einherziehenden Büsser geisselten sich öffentlich unter Ausrufen wie: „(Das geschieht) zu Ehren des Leidens Jesu Christi!", oder „Zur Erlangung der Vergebung meiner Sünden!" „Herr Gott, habe Erbarmen!", etc. (Fages, I, 172—181; vgl. II, 162). Die Masse der um ihn sich Sammelnden soll gelegentlich bis zu 80000 betragen haben; grosse Bekehrungserfolge, namentlich auch unter der spanischen Judenschaft (z. B. in seiner Vaterstadt Valencia, in Toledo etc.) sollen seiner stürmischen Beredsamkeit zu danken gewesen sein. Fast ganz Frankreich und Spanien, beträchtliche Teile Italiens, ja einmal (1406—7) angeblich auch England,[1] wurden nach und nach während der Jahre 1401—1417

[1] Richtiger wohl: die englischen Besitzungen in Nordfrankreich. Sogar Fages (I, 200 – 202) bleibt bei dieser bescheidneren Angabe stehen. Er betont gegenüber der extravaganten Schilderung seines Ordensgenossen Razzano, wonach ausser Anglia sogar Scotia und Hibernia von

von ihm durchzogen. Die kirchlich korrekte Haltung, die er ungeachtet seiner stark eschatologisch gefärbten Weltansicht[1] stets zu wahren wusste, verhinderte das Hervortreten häretischer Excesse bei seinen Anhängern. Doch entging der „grosse Thaumaturg“ (wie er bei seinem neuesten Panegyriker stets heisst) nicht einem warnenden Eingreifen der Väter des Constanzer Concils (Gerson; d'Ailli), was ihn denn auch bestimmte, während der beiden letzten Jahre seines Wirkens keine Geisslerzüge mehr zu führen. — Der Kultus der Reliquien dieses grössten Heros des spätmittelalterlichen Flagellantentums hat auf nicht wenigen Schauplätzen seines Wirkens bis in unser Jahrhundert hinein gewährt. Seine aus einem Strick mit sechs eisernen Knoten bestehende *Disciplina* wurde im nordcatalonischen Karthäuserkloster Scala coeli noch zu Anfang des 17. Jahrhunderts aufbewahrt (Fages, II, 92)-

Als mehr örtlich eingegrenzte Erscheinung hat sich das öffentliche Auftreten fanatischer Geisslerbanden von apokalyptisch-häretischer Haltung und mit Neigung zu unkirchlichen Excessen am längsten in Thüringen und Franken erhalten. Hier wirkten die Orakel des um 1349 aufgetretenen Meisters Conrad Schmidt, der das Weltende fürs Jahr 1369 verkündigt hatte, noch lange über diesen Zeitpunkt hinaus nach. Seine Anhänger erklärten ihn und einen (dem Namen nach nicht mehr bekannten) Gehilfen seines Apostolats, nachdem beide — nämlich der letztere schon 1366, Schmidt selbst 1369 — als Opfer der Inquisition auf dem Scheiterhaufen geendet, für die Zeugen der Offenbarung (11, 3) Henoch und Elias. Sie erwarteten ihre baldige Rückkehr zum Welt-

Ferrer besucht worden seien, das gänzliche Schweigen aller älteren britischen Quellen hierüber. Er bleibt mit Alban Butler bei der immerhin möglichen Annahme stehen: *„que le roi Henri IV. de Lancastre, étant en Flandre, autorisa Vincent Ferrier, en 1406, à prêcher dans ses domaines, ce qu'it fit“.*

[1] Vgl seinen Brief an Benedikt XIII. vom Jahre 1412, worin er diesem Papste es als seine feste Überzeugung bekennt: der Antichrist sei im Jahre 1403 geboren, jetzt also bereits 9 Jahre alt (*habet complete novem annos suae maledictae aetatis*); demnach sei also das Weltende *cito et bene cito ac valde breviter* zu erwarten (Fages I, 334 ff.; vgl. Wadstein, Die eschatol. Ideengruppe: Antichrist etc. in ihrer chr.-mittelalt. Entw. [1896], S. 86).



gericht und weissagten den Untergang der antichristlich entarteten Kirche und Geistlichkeit durch dieses Gericht. Wiederholtes Einschreiten der Inquisition gegen diese thüringisch-fränkische Flagellantensekte fand auch noch nach 1369 statt. Viele Widerrufe, aber auch viele Verbrennungen führte das 1414 zu Sangerhausen unter dem Ketzermeister Heinrich v. Schönefeld gehaltene Inquisitionsgericht herbei. Ähnlich das 40 Jahre später teils ebendaselbst, teils in Sondershausen und Aschersleben abgehaltene Blutgericht, welches neben apokalyptischen Schwärmereien auch groben libertinistischen Unfug bei den Mitgliedern der Sekte entdeckt und bestraft haben soll.[1]

---

Der letzte Hauptteil unsrer Darstellung wird uns den Fortbestand eines katholisch-kirchlich geregelten Flagellantenwesens in Gestalt von sich disziplinierenden Bussbrüderschaften bis in die neueste Zeit hinein kennen lehren. Gänzlich erloschen dagegen erscheint seit dem Ausgang des Mittelalters, ja schon seit dem letzten Viertel des 15. Jhdts. jene merkwürdige Parallele zu den Geisslerfahrten, die man herkömmlich mit ihnen zusammen zu erwähnen pflegt, die aber kaum ein Recht dazu beanspruchen kann, in eine Geschichte der Askese mit aufgenommen zu werden. Wir meinen das Phänomen der **Tänzer** (*Dansantes, Chorisantes*; niederl. *Dansers*), deren massenhaftes Auftreten zuerst in Aachen, Köln und Jülich, dann in verschiedenen Städten und Gebieten der Niederlande (Geldern, Limburg, Maastricht, Lüttich, Flandern) im Jahre 1374, sowie später noch einmal in kleinerem Massstabe zu Strassburg 1418, möglicherweise noch eine Art von Nachwirkung der grossen Flagellantenfahrten von 1349 und 1399 gebildet hat. Ein asketisches Moment der unsinnigen, an Besessenheitserkrankungen gemahnenden (und kirchlicherseits daher auch exorzistisch behandelten) Manie liesse sich allenfalls in ihrer gelegentlichen Annahme der Form von festlichen Prozessionen nach Kirchen erblicken; wie denn u. a. in Maastricht ein Ziehen der mit Blumenkränzen geschmückten Tänzer von Kirche zu Kirche stattgefunden haben soll. Doch tritt dieser Zug zu kirchlichen Feiern oder Andachten keineswegs stark in den Vordergrund der Bewegung, die vielmehr bei vielen ihrer Teilnehmer einen entschieden

[1] Augustin Stumpf, Hist. flagellantium praecipue in Thuringia, bei E. Förstemann, Neue Mitteilungen etc. Bd. II, 1836, S. 1—37. Vgl. H. Haupt, Z. Gesch. der Geissler: ZKG. IX, 1886, S. 114—119.

kirchlich- und klerusfeindlichen Charakter gezeigt haben soll.[1] Auch das um mehr als 400 Jahre ältere Vorspiel dieser niederrheinischen Tänzerbewegung, das im Jahre 1021 unter Kaiser Heinrich II. in den Anhaltischen Landen (zu Colbecce, jetzt Kölbigk a. d. Wipper, unweit Bernburg) sich zutrug, entbehrte jeden religiös-asketischen Charakters.[2] Es handlt sich in beiden Fällen, bei diesem geringfügigen Vorspiel und bei jener grossartigen epidemieartigen Bewegung, um akute Krankheitsphänomene, die gleich Fieberschauern am Leibe des von Aberglauben und sonstigen Verirrungen mancherlei Art durchseuchten mittelalterlichen Volkslebens aufzuckten, um ebenso schnell wie sie gekommen wieder zu verschwinden. Ein Anknüpfen dieser abendländischen Vorkommnisse an derartige biblische Vorbilder, wie Aarons und Mirjams Reigentanz oder wie Davids Tanz vor der Bundeslade her, scheint nicht nachgewiesen werden zu können. Sie können daher weder mit den jene bibl. Vorbildern nachahmenden Therapeuten oder Hiketai Philos (S. 130), noch mit solchen Erscheinungen der griechischen Kirchengeschichte wie die mystischen Tänze, welche der kappadokische Diakon Glykerios zur Zeit des Basilius d. Gr. durch eine Schar mit ihm in die Einöde gezogener Jungfrauen aufführen liess (vgl. Ramsay im „Expositor“, Mai 1891, p. 321 ff.), oder wie die makedonische Mönchsekte der Hiketai (Ecetae) zur Zeit des Erzbischofs Eustathios von Thessalonich (vgl. Tafel, Des Eustath. etc. Betrachtungen über den Mönchsstand, 1847), unmittelbar verglichen werden.

## § 4. Allgemeine Entartung und reformatorische Besserungsversuche.

G. Kawerau, Glossen zu Joh. Janssens Gesch. des deutchen Volks: ZKWL. 1862, S. 142, 263, 313 ff. H. v. Eicken, Gesch. und System der mittelalterl. Weltansch. (Stuttg. 1887) S. 749 etc. (IV: Die Auflösung des christl. Gottesstaats). Arn. Berger, Die Kulturaufgaben der Reformation, Berl. 1885, S. 239 ff. Moll, II, 652 ff. (Kap. XXI: Der sittl. relig. Volkszustand).

**Olivetaner**: A. SS. t. IV Aug. p. 464 ff.: Helyot, VI, 192—203. B. M. Maréchaux, Vie du bienh. Bern. Tolomei, Par. 1888.

**Birgittinerinnen:** Act. SS. t. IV Oct. p. 368—560. Helyot IV, 25—49. F. Hammerich, St. Birgitta, die nord. Prophetin und Ordensstifterin A. d. Dän. v. Michelsen, Gotha 1872. B. Ringseis, Leben der h. Birgitta etc., Regensburg 1890.

**Brüder vom gemeins. Leben:** G. H. Delprat, Verhandeling ober de Broederschap van Gerh. Groote, Utrecht 1830; 2. A. Arnheim

[1] Vgl. Moll, II, 432 f. und das. die Verweisungen auf Hecker (1832) u. a. Vorgänger. Auch Fredericq l. c., sowie Corpus etc. II, 144.

[2] S. Edw. Schröder, D. Tänzer v. Kölbigk: ZKG. XVII, 1 u. 2 (1896).



1856. Acquoy, Het Kloster te Windesheim en zyn Invloed, 2 Bde., Utr. 1875 f. E. Hirsche, Art. „Brüder v. gemeins. L.“ und „Thomas a Kempis“ in PRE². Preger, Zur Geschichte der relig. Bewegung in d. Niederl. in d. 2. Hälfte des 14. Jhdts., München 1894.

### A. Die Entartung.

Die Einwirkungen der mendikantischen Bewegung sind im bisherigen wesentlich vollständig vorgeführt worden. Dass sie weder in den Kreisen des berufsmässigen Asketentums noch in weiteren Volkskreisen den Stand der Sittlichkeit dauernd zu heben vermocht, dürfte aus dem Mitgeteilten zur Genüge erhellen. Die von Assisi ausgegangene Reform hat den Gesamt-Apparat der asketischen Bestrebungen mit einigen neuen Methoden bereichert, auch vorübergehend und lokal bei Mönchen und Laien, besonders durch ihre Tertiarier-vereine, strengere Sittenzucht zu begründen gedient. Sie hat vor allem — was auch auf evangelischem Standpunkte anerkannt werden muss — auf verschiednen Gebieten des christlichen Liebeswirkens und der inneren Missionsarbeit Dankenswertes geschaffen. Aber höchstens nur aufzuhalten und in etwas zu verlangsamen, nicht zu beseitigen vermochte sie den allgemeinen sittlich-religiösen Verfall. Trotz der Grossartigkeit ihrer äusseren Erfolge musste doch auch sie das Schicksal aller vorausgegangenen Ordens- und Klosterreformen erleben, d. h. zu einem Zustande eigener, und zwar dringendster Reformbedürftigkeit herabsinken.

Halten wir nun Umschau im Gebiete des von mendikantischer Seite her unbeinflusst gebliebenen Mönchtums, um möglicherweise einer erfreulicheren Lage der Dinge zu begegnen.

Zunächst sind die neuen, d. h. seit etwa 1200 zu den früheren hinzugetretenen Ordensbildungen in Betracht zu ziehen. Dass sie im Verhältnis zu den mit dem Mendikantentum zusammenhängenden oder demselben wenigstens ähnlichen asketischen Vereinsbildungen, soweit es sich um Erscheinungen namhafterer Art handelt, eine Minderzahl darstellen, wurde bereits hervorgehoben. Aber auch diese kleine Zahl original gearteter Neubildungen bringt wenig zu stande, was als

einen gesunden Fortschritt bedeutend anzuerkennen wäre und was demgemäss dem Schicksal eines baldigen Wiederverfalls zu entgehen vermocht hätte. Wir heben ihrer drei zu näherer Betrachtung heraus.

Die älteste derselben ist der auf benedictinischer Grundlage errichtete Orden der

Sylvestriner, gestiftet unter Gregor IX. durch den gelehrten und vornehmen Sylvester Gozzolini aus Osimo, welchen der Anblick der Leiche eines Freundes mit Überdruss an der Welt erfüllte und in die Einsamkeit trieb. Diese zu Monte-Fano bei Fabriano (Mark Ancona) von ihm gegründete Mönchsgesellsachaft wurde 1247 durch Innocenz IV. als besondre Congregation innerhalb des Benediktinerordens bestätigt. Der Stifter starb, nachdem er noch 12 weitere Klöster ins Leben gerufen, 1267. Trotz seiner immer zur beschränkten Verbreitung (bis zu 56 Manns- und einigen Dutzend Nonnen-Klöstern zur Zeit der höchsten Blüte) behauptete der Orden sich in hohem Ansehen und in relativ selbständiger Geltung. Noch gegen Ende des 17. Jhdts. wurde ihm, nachdem er eine Zeitlang (1662—1680) mit der Vallombrosaner-Congregation verschmolzen gewesen, durch Alexander VIII. eine Reorganisation auf Grund revidierter Statuten zuteil.[1]

Die Genossenschaft der h. Jungfrau vom Ölberg oder Congregation der Olivetaner, welche 1319 durch den von schwerer Augenerkrankung wieder geheilten Sieneser Philosophie-Professor Bernardo Tolomeo († 1348) auf dem Mons Olivetus (in einer Wald-Einöde unweit Siena) gestiftet wurde und bis gegen Ende unseres Zeitraums zur Stärke von über hundert Klöstern (meist in Italien belegen) heranwuchs, bildete eigentlich eine Benedictinerreform, jedoch mit so manchen eigenartigen Zusätzen zur zu Grunde gelegten Regel von M. Cassino, dass sie fast als ein besondrer Orden gelten kann. Trotz mancher Verschärfungen ihrer Klosterzucht, verglichen mit der herkömmlichen benedictinischen Praxis, unterlagen auch diese Jünger des h. Benedict schon bald einer starken Ver-

[1] S. die Constitutioni della Congregazione Silvestrina vom Jahre 1690, d. Holst. IV, 423—475. Vgl. Helyot, VI, 170—178.



weltlichung und Entartung. Es zeigen dies u. a. die auf Schauspielbesuch, Karten- und Würfelspiel, Lesen obscöner Schriften etc. gerichteten Strafbestimmungen eines ihrer Generalkapitel vom 16. Jhdt.[1]

Die originellste der auf nicht-mendikantischer Basis entstandenen Gründungen des ausgehenden Mittelalters ist der von der schwedischen Ekstatikerin Birgitta († 1373) ins Leben gerufene und nach ihr benannte Frauen- und Manns-Orden, eine freie Nachbildung des Fontebraldiner-Ordens, aber nicht auf benedictinischer sondern auf augustinischer Grundlage. Die aus dem hochadligen, ja königlichen Geschlechte der Folkunger stammende Stifterin gehörte, nachdem sie mit ihrem Gatten Ulf († 1344) in glücklicher, mit acht Kindern gesegneter Ehe gelebt hatte, eine Zeitlang dem dritten Orden des h. Franz an — wie sie denn auch theologisch von franziskanischer Seite her beeinflusst war und daher Gesichte zu gunsten des Dogmas von der unbefleckten Empfängnis Mariä schaute, während ihre Zeit- und Berufsgenossin Caterina v. Siena Offenbarungen im Sinne des maculistischen Mariendogmas der Dominikaner empfing. Als Ordensstifterin jedoch zeigte sie sich durch die franziskanische Tradition in keiner Weise beeinflusst. Ihr „Erlöserorden" (Ordo S. Salvatoris), errichtet auf dem Grunde einer im Zustande der Entzückung von ihr aufgezeichneten, also als göttlich geoffenbart geltenden Regel, enthält keine deutlichen Anklänge an das apostolische Armuts- und Demutsprinzip, schreibt auch keine besonders harten Kasteiungen im Punkt des Fastens u. dgl. vor. Vielmehr bezweckt er die inbrünstige Verehrung des Leidens Christi nach jenem Vorbilde, das die am Kreuze stehende, von bittrem Schmerz durchbohrte, dann aber als Himmelskönigin erhöhte Gottesmutter bietet. Die Unterordnung des männlichen Teils der Kloster-Insassen unter den weiblichen, wie sie dieselbe anordnet, erscheint strenger durchgeführt als beim Orden von Fontévraud (vgl. S. 420). Die Äbtissin des auf die Stärke von 60 Nonnen festgesetzten

[1] S. ihre von 1654 datierten Constitutiones, bei Holst. V, 18—118, bes. p. 71 ff. (Verbote vom Lesen oder heiml. Aufbewahren von libri venerea tractantes, von obscoenae locutiones, cantilenae lascivae, etc.).

Frauenconvents soll, als Abbild der unbefleckten Gottesmutter, das Ganze regieren. Auch die 13 Priestermönche des Mannsconvents (entsprechend den 12 Aposteln samt Paulus), sowie die in dieser männlichen Abteilung ausserdem enthaltenen 4 Diakonen (entsprechend den vier Haupt-Kirchenvätern) und 8 Laienbrüder sollen unter jenem Abbild der Himmelskönigin stehen. Kurz, das ganze Klosterpersonal von 69 + 12 + 13 teils weiblichen teils männlichen Conventualen soll das Verhältnis der 72 Jünger (und Jüngerinnen) und der 13 Apostel zur Mutter des Herrn als ihrer Gebieterin abspiegeln (s. überh. cap. 10 der Regel). Eine sinnige, aber doch auch recht gekünstelte und phantastische Einrichtung, der ein stark aristokratisches Element inne wohnt, wie denn die schwedischen Birgittenklöster in ihren beiden Abteilungen, der weiblichen wie der männlichen, sich vielfach aus Adelsfamilien rekrutierten. Daneben giebt das merkwürdige Institut darin einen gewissen evangelisch-vorreformatorischen Zug kund, dass für die Nonnen sowohl wie für die Mönche ein fleissiges Studium der heiligen Schrift empfohlen wird, und zwar in der schwedischen Landessprache — in welcher auch allsonntäglich Predigten für das Volk gehalten werden sollen. Es ist, als ob die Grundtvigsche Idee christlicher Volks-Hochschulen — freilich in asketisch beschränktem Geiste und mit vorerst noch etwas aristokratischem Zuschnitt, hier keimte.[1] Die praktische Durchführung der Sache muss freilich vielfachen Schwierigkeiten begegnet sein. Zwar in Schweden, wo die h. Katharina, Birgittens gleichgeartete Tochter, nach deren Tode acht Jahre lang als Äbtissin des Stammklosters Wadstena am Wettersee für die Oberleitung und weitere Ausbreitung des (hier zur Stärke von 74 Klöstern herangewachsenen) Ordens thätig war,[2] scheint derselbe seinen ur-

[1] Vgl. **Hammerich**, S. 89 f. — In der von Urban VI 1379 approbierten Regula S. Salvatoris, a Sede apostolica pro Constitutionibus approbata (Holst. III, 107—116) tritt die homiletisch-didaktische Tendenz freilich mehr zurück; das frische, skandinavische Element hat sich einer Überarbeitung gemäss päpstlicher Staatsraison und in Anpassung an italienische Verhältnisse fügen müssen. S. u. a. c. 20, wo, bei Regelung des Arbeitens der Nonnen, das laborare manibus stärker als die lectio betont wird.

[2] Katharina v. Schweden (Cath. Suecica, Vastaniensis), gleich ihrer Mutter Birgitta zuerst durchs Eheleben hindurchgegangen — das



sprünglichen Charakter längere Zeit hindurch bewahrt und auf das geistliche und litterarische Leben der Nation in der That einen wohlthätig anregenden Einfluss geübt zu haben. Die festländischen Klöster — dabei als erste deutsche: Gnadenberg [1436] und Altomünster [1437], später Augsburg, Stralsund etc. — sowie die englischen (wovon Sion unweit London, gestiftet 1413, wegen seiner enormen Reichtümer berühmt wurde) entwickelten sich mehrfach in andrer Richtung. Infolge Ermattens ihrer Disziplin betreffs der Geschlechtertrennung gingen die meisten von ihnen einem jähen Verfalle entgegen, so dass der rasch aufgeblüte Orden nur in einer geringen Zahl seiner Stiftungen die Reformationszeit überdauert hat.[1]

Nüchterner, mehr dem Praktischen zugewendet und vor allem auf pastorales und pädagogisches Wirken im Volke gerichtet erscheint die vierte neue Genossenschaftsbildung. Ihr Produkt, die von Geert (Gerhart) Groot aus Deventer (1340—84) während der ersten Jahre des grossen Papstschisma in Leben gerufene **Brüderschaft vom gemeinsamen Leben**, hat sich von Holland aus rasch über das

sie jedoch im Einverständnis mit ihrem Gemahl Egard, nur in der Form einer Scheinehe, daher auch ohne Kinderzeugen, geführt haben soll — war Begleiterin Birgittas bei deren Wallfahrten nach Rom und nach Jerusalem, überbrachte 1373 die sterblichen Überreste der zu Rom Verstorbenen nach Schweden und wirkte dann bis zu ihrem am 24. März 1381 erfolgten Tode als Äbtissin von Wadstena. Sie hinterliess auch eine erbauliche Schrift, betitelt *Sielinna Troëst*, der aber nicht, wie den Revelationes ihrer Mutter, ein prophetisch-ekstatischer Charakter eignete. Vgl. Vit. S. Cath. Suecicae auct. Ulphone monacho (in Act. SS. t. III Mart. p. 505 ff.); **Hammerich**, Birg. S. 71 ff.

[1] Auf die Zustände jenes Stralsunder Birgittenklosters im Reformationsjahrhundert bezieht sich die Schilderung in Bartholom. Sastrowe's Pomm. Chronik I, 13: „In St. Birgitten Kloster vorm Sunde seyn Mönche und Nonnen gewesen, jedoch ihr Gemach und Garten von einander geschurt. Im Garten war zwischen ihnen eine Mauer gezogen, so hoch, dass ein Mönch wohl darüber kommen konnte. Assen aus einer Küchen; hatten aber eine Rulle zwischen ihnen, darinnen sie auf der Mönniche Seiten (denn auf derselben die Küche gewesen), wenn angerichtet, die Schüsseln gesetzt und zun Nonnen herumgeschoben. Welche Rulle so gross und weit, dass ein Mönnich darinn hat sitzen, also das eine zum andern zu kommen hat befördert werden können. Wiefern aber Keuschheit gehalten, ist daraus greiflich abzunehmen, dass man in der Zerbrechung des Klosters in den heimlichen Gemächern, auch sonst, Kinderköpfe, auch wohl ganze Körperlein, versteckt und vergraben befunden hat“.

nördliche Deutschland verbreitet und einerseits durch ihre Brüder- und Schwesternhäuser, andrerseits durch gemäss ihren Grundsätzen geregelte Kanonikate einen vielfach segenbringenden Einfluss auf das Welt- und Klerikerleben ihrer Zeit geübt. Durch strenges Verbot des Bettels, bei dennoch mit Strenge gewahrter Armutspflicht und bei eifrigem Dringen auf fleissige Arbeit (insbesondere auch litterarische, wie Bücherabschreiben, etc.), traten diese *Fratres de vita communi* (auch *Fr. bonae voluntatis, Fr. devoti*) in Gegensatz zu den Grundsätzen der Bettelorden, von welchen sie daher vielfach, aber ohne Erfolg, angefeindet wurden. Es gelang ihnen mehrere Musteranstalten zu errichten, gegenüber deren tüchtigen Leistungen die Anklagen der Gegner verstummen mussten und von wo aus die neue Congregation sich stetig weiter verbreitete. So das Ur-Fraterhaus zu Deventer (seit 1380); so das von Groots Hauptgehilfen und Nachfolger Florentius Radewins 1387 gegründete Regularkanonikat zu Windesheim bei Zwoll; so das weibliche Seitenstück zu Windesheim, welches bald nachher Joh. Brinckerink in Diepenveen gründete (wegen seiner trefflichen Disziplin von Florentius gerühmt als „Vorbild, Blume und Ruhm aller Religiosen"); so das Kanonikat auf dem Agnetenberg bei Zwoll, welches sein Subprior Thomas v. Kempen und dessen gelehrter Zögling Joh. Wessel zu Ruhm brachten.

Die in diesen Häusern und den zahlreichen Tochterklöstern geübte Askese überschritt im ganzen nicht ein besonnenes Mass; sie bildete nicht den Hauptzweck dessen, was die Lebensordnung vorschrieb, sondern sollte für die zu leistende Arbeit und für wahre christliche Tugendübung geschickt machen. An ungesunden Excessen hat es freilich nicht gefehlt. Das Trachten nach den Entzückungszuständen jener Ruysbroeckschen Mystik, die überall eifrig gepflegt wurde, erzeugte bei einzelnen einen überspannten Kasteiungstrieb. Es wird erzählt, dass einige der „devoten Brüder" behufs Ertötung ihrer Geschlechtslust sich selbst entmannt hätten und an den Folgen dieser Nachahmung von Origenes' Beispiel gestorben seien. Andre übertrieben das Fasten und Nachtwachen in dem Grade, dass sie tiefsinnig wurden. Tragen



von härenen Hemden und Bussgürteln, Barfussgehen, Auflegen von Erbsen oder Steinchen auf die Schuhsohlen beim Gehen u. dgl. m. gehörten zu den bei vielen beliebten Methoden des Sichkasteiens. Und auch wo man dem Fleische nicht auf so scharfe Weise wehe that, trug man ein gewisses Frommseinwollen und Glänzenwollen durch Weltflucht und absonderliche Tugendübung gern zur Schau. Die „*moderne Devotion*", wie diese in den Brüder- und Schwesterkreisen verbreitete Weise des Denkens und Strebens gern genannt wurde, wurde zu einer conventionellen Modefrömmigkeit, deren Träger sich durch stetes Niederschlagen der Augen, durch ein „gebücktes Gehen, als trügen sie mit Christo ihr Kreuz nach Calvarien", durch allerlei frommes Geplauder über gehabte „temtacien" oder über die „Süssigkeit und Innigkeit" erlebter geistlicher Zustände, auch durch Klagen über die Widerspenstigkeit des Leibes, dieses „trägen Eselchens" u. s. f. kennzeichneten. Das Gefallenfinden an devot klingender Phraseologie erzeugte Unsitten, wie die Eröffnung jedweden Gesprächs, auch wenn es sich auf die gleichgiltigsten irdischen Dinge bezog, mit dem Worte „Jesus" oder „Ave" (worauf der Angeredete mit „Christus" oder „Maria" zu antworten hatte). Das Lesen in der Bibel betrieb man mechanisch-äusserlich und spielend in der Weise, dass man gern Orakel in ihr suchte, sich einzelne Sprüche oder „Punkte" aus ihr auf Papierstreifen schrieb und diese Notizblätter dann am Tage mehrmals betrachtete, u. s. f. Falsche Demutsbezeugungen mancherlei Art waren beliebt, namentlich ein geflissentliches Zurschautragen von Unwissenheit in Dingen des alltäglichen Lebens. Ein Windesheimer Prior, Johannes Vos, erwarb sich infolge dieses Prahlens mit seinem Nichtwissen in den Scherzreden der Schüler den Beinamen „Johannes Nescio"; einer frommen Nonne zu Deventer rühmte man einen so kindlichen Sinn nach, dass sie alles Ernstes das Hervorkommen der Kindlein aus Erdgruben statt aus dem Mutterleibe geglaubt habe; und die Simplicität der Brüder zu Adwerd soll soweit gegangen sein, dass sie (in Befolgung des Vorgangs der h. Brigida von Irland) Sonnenstrahlen mit gespannten Fäden oder Stangen, woran man Kleider oder dgl.

aufhängen könne, verwechselten.[1] — Mit dem allem langte man nur allzubald bei dem niederen Bildungsgrad, ja möglicherweise bei der halb barbarischen „Dunkelmänner“-Roheit an, welche der Humanistenwitz der anhebenden Reformationszeit zur Zielscheibe seiner Spöttereien erkor. Dass es solcher Ausnahmen von den im ganzen erfreulichen Früchten des erzieherischen Wirkens der „devoten Brüder“ gegeben hat, darf, wenn man den Blick auf die Lichtseite dieses Wirkens richtet, nicht übersehen werden. Es sind in Windesheim, Zwoll und andren Hauptsitzen der Brüderschaft wirklich — wie unten zu zeigen sein wird — auch Keime eines vorreformatorischen Strebens gepflanzt worden, aber das Ganze der Genossenschaft war keineswegs Träger eines solchen Strebens. Es gehören ihr jener „testes evangelicae veritatis ante Lutherum“, wie sie Flacius gern aufsuchte, jedenfalls etliche mehr an, als Birgittas rasch in Verfall geratener Gefolgschaft. Aber mancherlei Entartungs- und Verdunkelungssymptome lässt doch auch ihre Entwicklung schon frühzeitig hervortreten.

Was die älteren Orden und Congregationen nichtmendikantischer Art betrifft, so nehmen die Klagen über ihre rückgängige Bewegung in Bezug auf ernste Sittenzucht von den Zeiten des grossen Schisma an kein Ende. Dass die durch das Konstanzer und Basler Concil veranlassten Reformversuche, trotz der Energie und Geschicklichkeit, womit Windesheims berühmtester Zögling Joh. Busch († nach 1479) ihre Ausführung mehrere Jahrzehnte hindurch betrieb, teils nur vorübergehende Erfolge erzielten, teils mit bloss äusserlichen Scheinerfolgen oder geradezu mit Misserfolgen endeten, darf als hinreichend bekannt hier vorausgesetzt werden.[2] Wie der Verlauf dieser Busch'schen Reformerthätigkeit im Grunde nichts als die allgemeine Reformbedürftigkeit der zur

[1] „. . . nam nonnulli, ut fertur, eorum tantae simplicitatis fuere, ut nonnunquam super solares radios cucullos suspenderent, arbitrantes perticam esse“. S. d. Stelle aus den Vitae et res gestae abbat. Adwerd. (ed. Kopp, p. 6) bei Moll, KG. II, 744 f. Vgl. überhaupt bei diesem den lehrreichen Abschn. „Sittlichkeit u. Tugenden“, S. 740—749.

[2] Acquoy, II z. E; Moll II, 287—295; K. Grube, Joh. Busch, Augustinerprobst zu Hildesheim, ein kath. Reformator des 15. Jhdts. Freiburg, Herder.



benedictinischen und cisterziensischen Mönchsfamilie gehörigen Klöster sowie der Augustinerchorherrenstifte zu konstatieren diente, ähnlich erging es den gleichzeitigen Reformbestrebungen, wie sie durch Bernhardin von Siena und Joh. Capistrano im Minoritenorden sowie durch Heinr. Zolter und Andreas Proles bei den Augustinereremiten betrieben wurden.[1] Überall nur Teilerfolge — ohne die Möglichkeit das Ganze der betr. Ordensgenossenschaften in den Kreis der reformierenden Bestrebungen hineinzuziehen! — Und wie gering war die Zahl der Orden älteren Ursprungs, die kraft ihrer strengen Klosterzucht den verderbenden Einwirkungen der Zeitsitte überhaupt entgingen. Wir nannten oben den Karthäuserorden als eins dieser wenigen Beispiele von nicht eingetretener Reformbedürftigkeit; aber auch bei ihm war darauf hinzuweisen, dass er wenigstens in Bezug auf die Pracht und Grossartigkeit der Klosterbauten einer gewissen Verweltlichung im humanistisch-reformatorischen Zeitalter unterlegen sei (S. 419). — Selbst die ungeheure Zahl der Ordensbildungen und die unübersehbare Masse der klösterlichen Institute, wie sie (trotz wiederholter päpstlicher und conciliarer Verbote) bis gegen Ende des Mittelalters sich herausstellte, hat als ein Verfalls- und Enartungssymptom zu gelten. Nach einer schwerlich zu hoch gegriffenen Schätzung Hospinians (De monach. p. 73) belief die Zahl der Kanonikate oder Chorherrenstifte um das Jahr 1500 sich auf über 8000. Ungefähr ebenso viele Klöster zählte damals der Minoritenorden, mindestens 7000 der Predigerorden, nicht viel weniger der Cisterzienserorden. Auf mehr denn 30000 Häuser — teils Abteien, teils Private — liess der Benedictinerorden sich schätzen, dessen infulierter Generalabt auf Monte Cassino über 4 Bistümer, 2 Fürstentümer, 20 Grafschaften, 350 Schlösser, 440 Dörfer und Villen, 23 Seehäfen und 33 Inseln verfügte.[2] Als ein Merkzeichen starker Verweltlichung der Kirche und

[1] Thureau-Dangin, Saint Bernardin de Sienne, Par. 1896. Vit. S. Joh. de Capistrano in Act. SS. t. X Oct. p. 439 ff. und bei Wadding, Ann. Minor. t. IV—VI. Th. Kolde, Die deutsche Augustinercongreg. etc., S. 77 ff. 96 ff.

[2] Haeften, Commentar. in vitam S. Benedicti, p. 105; Zöckler, Art. „Monte-Casino“ in PRE².

riesiger Überproduktion ihrer auf die Pflege asketischen Andachtslebens ausgehenden Organe hat auch die ausserordentlich grosse Zahl religiöser Brüderschaften in den Städten seit dem Ende des Kreuzzugszeitalters zu gelten. Abgesehen von den über weite Ländergebiete sich erstreckenden Bussbrüderschaften der Bettelorden (vgl. S. 510 ff.) existierten der kleineren Kompagnien zum Zwecke geistlicher Übungen in fast jeder italischen Stadt des 15. Jhdts. durchschnittlich mehrere Dutzende. Florenz besass am Ende des Jhdts. nicht weniger als 73 solcher Confraternitäten, Rom mindestens ebensoviele — dabei einige hochvornehme Archiconfraternitates, bei welchen die Päpste selbst Mitglieder waren und in deren Albums auswärtige Fürstlichkeiten, gelegentlich ihrer Anwesenheit in der ewigen Stadt, sich eintragen liessen. Mochte in Bezug auf Wohlthätigkeitspflege, auch Kunstthätigkeit etc., manches Gute von solchen Vereinen ausgehen: ihre Andachtsübungen spielten jedenfalls eine nebensächliche Rolle und waren fast ausnahmslos zu leeren Formen erstarrt, aus welchen der einst sie beseelende asketische Ernst entwichen war.[1]

Es wäre zu verwundern gewesen, wenn bei solcher Haltung der berufsmässigen Asketenkreise und der ihnen nachgebildeten bürgerlichen Religionsgenossenschaften der Weltklerus und die Laienwelt sich freier von verweltlichenden Einflüssen und als erfolgreichere Wahrer der altüberlieferten strengen Zucht und Sitte zu bethätigen vermocht hätten. Eine unbefangene Prüfung der auf die einzelnen Gebiete des religiös-sittlichen Volkslebens der Zeit bezüglichen Quellen ergiebt überall das Gegenteil. Trotz der Janssen'schen Schönmalerei stellen die Sittenzustände unmittelbar vor der Reformation durchweg ein Bild beginnender oder schon längst begonnener Auflösung und Zersetzung vor Augen, wogegen die kirchliche Hierarchie, gestützt auf die

[1] Über Italiens geistl. Brüderschaftswesen im 15. Jhdt. s. bes. Pastor, Gesch. d. Päpste etc. III, S. 32 f. Über dasselbe Phänomen in den Niederlanden handelt lehreich (und zugleich kritischer als jener, der lediglich ein erfreuliches Symptom in den zahllosen Vereinen dieser Art erblickt) Moll a. a. O. II, 645—651.



verbrauchten Heilmittel ihrer äusserlichen Beicht- und Busspraxis, vergebens ankämpft. Es würde zu weit führen, wollten wir dies in Gestalt einer ähnlichen Durchmusterung der einzelnen Haupt- und Nebengebiete des Gesamtlebens nach seinen Beziehungen zur Asketik, wie wir sie in § 6 des vorigen Hauptteils für die Zeit vor 1200 vornahmen, hier zur Darstellung bringen. Nur auf einige charakteristische Hauptpunkte sei, in Anknüpfung an das dort Vorgeführte, hier noch hingewiesen.

Das kirchlich geregelte Fastenwesen verliert seinen eigentlich asketischen, dem Fleische wehethuenden Charakter immer mehr. Es sinkt fürs Volk und den Klerus zu einer je nach den Kalenderterminen wechselnden, harmlosen Speisewählerei oder Modifikation des häuslichen Küchenzettels herab. Die zur Schadloshaltung für die zeitweiligen Fleischverbote benutzten Grenztermine und Ausnahmetage, wie Karneval und Mitfasten bei der Osterquadragesima, Nikolaustag und Martinstag (mit der obligaten Martinsgans) zu Anfang der Adventsquadragesima, machen die jährlich wiederkehrenden Fastenperioden zu einer von Alten und Jungen eher begehrten als gefürchteten Zeit. Den Bischöfen erwächst aus ihrem Dispensationsverfahren in Bezug auf einzelne Berufsklassen, Stände und Personen (vgl. S. 422) eine reiche Einnahmequelle — so reich, dass hie und da stolze Denkmale ihrer durch den Erlös von sog. „Butterbriefen“ ermöglichten Bauthätigkeit (wie der grosse „Butterturm“ zu Rouen) erstehen. — Schamlose Trunksucht und öffentliche Prasserei höherer wie niederer Kleriker, Betrieb von Weinhandel, Bierhandel und andre dgl. commercia saecularia durch ebendieselben; vielfach auch die Errichtung priesterlicher Schankwirthschaften u. dgl. dienen in zunehmendem Masse zur Untergrabung des Ansehens der Geistlichkeit, sowie zu direkter Beförderung fleischlicher Üppigkeit und Zuchtlosigkeit auf seiten der Laien.

Auch im Punkte des geschlechtlichen Lebens herrscht vielfach, bei Klerikern wie bei Laien, eine dem Rigorismus der kanonischen Ehegesetzgebung mit Trotz und mit Spott begegnende Laxheit. Die Klagen über das an-

stössige Verhalten der clerici concubinarii — auch cohabitatores, oder wegen der Verhältnisse zu ihren Köchinnen [focariae]: focaristae genannt — nehmen kein Ende, und auf die Volkssitte übt auch diese schwache Seite des geistlichen Standes ihre entsprechende Einwirkung. Ernst gerichtete Kirchenmänner wie Nicolaus de Clemangis (De corrupto ecclesiae statu, ca. 1402) sind es nicht allein, die diesem furchtbaren Zeitübel ihre Betrachtung zuwenden. Auch weitblickende Staatsmänner wie Kaiser Sigismunds Rat Friedr. v. Landskron legen den Finger auf die eiternde Wunde und raten zur Wiedergestattung der Priesterehe als einzig wirksamem Heilmittel.[1]

Von den positiv-asketischen Förderungsmitteln des Andachtslebens (vgl. S. 452 ff.) sind zwei, als während der letzten Zeiten des Mittelalters zu besonders wirksamer Ausbildung gelangt, hier noch näher zur Sprache zu bringen.

Zunächst das Rosenkranzgebet, die vielgepriesene, aber in ihrer Einwirkung auf das Frömmigkeitsleben zweifellos verderbliche und der Vorschrift des Herrn (Matth. 6, 7) direkt zuwiderlaufende Gabe des Dominikanerordens an das katholische Christenvolk. „Paternoster“ war der erste, vom hauptsächlichen Bestandteil der darin enthaltenen Gebetsformeln hergenommene Name für die neue Erfindung; einem Mitglied des Predigerordens Namens Nicolaus um das Jahr 1270 wird nachgerühmt, derselbe habe vier Jahre hindurch stets ein „Paternoster“ bei sich getragen. Dominikus selbst hat, nach den ältesten Nachrichten über sein Wirken, die betreffende Andachtsmethode noch nicht bei seinem Orden eingeführt, mag immerhin — wie sich aus einer Stelle im „Bienenbuch“ des Thomas Cantimpratensis (II, 29) schliessen lässt — bereits zu seiner Zeit das Abbeten von „drei Quinquagenen des engelischen Grusses samt PN.“ mehrfach üblich gewesen sein. Zur vollen Länge entwickelt (wenn auch immer noch des Schlusspassus *S. Maria, Dei genitrix ora pro nobis . . . Amen* entbehrend) erscheint der Text des

[1] Vgl. die früher (S. 433) cit. Litteratur üb. den Priestercölibat, namentl. Calixt, samt den reichen Ergänzungen bei Gieseler, KG. II, 4, S. 253–270.



Rosenkranzgebetes erst unter Sixtus IV., dem Papste, unter welchem die von Jac. Sprenger in Köln gegründete neue Rosenkranzbrüderschaft entstand und mit päpstlichen Ablassprivilegien versehen wurde (1475, bezw. 1478). Erst hier begegnet man dem Namen Rosarium, der seitdem die ältere Benennung Paternoster aus dem kirchlichen Sprachgebrauche allmählich verdrängt hat. Wie immer man den ursprünglichen Sinn des Ausdrucks bestimmen möge:[1] eine mystische Beziehung zur Gottesmutter wohnt ihm jedenfalls bei, wie er denn vollständig „Rosarium b. Mariae Virginis“ lautet und schon frühzeitig gern durch das Synonymum „Marienpsalter“ (Psalterium Marianum) erläutert wird. — Spätere Päpste haben die apokryphe Nachricht vom h. Dominikus als dem eigentlichen Erfinder der Rosenkranzandacht sogar in offiziellen Erlassen beglaubigt (Leo X. 1520; Pius V. 1569) und ebendieser Andacht zu Ehren das Fest des Rosenkranzes der allers. Jungfrau am 1. Oktober zum römischen Kirchenfest erhoben (Pius V. 1571; Gregor XIII. 1583; Clemens XI. 1716). Abkürzende Nebenformen des hier beschriebenen eigentlichen „grossen“ Rosenkranzes[2] sind übrigens — aus praktischen Gründen und z. Tl. wohl auch aus Connivenz

[1] Man hat die triviale Mutmassung gewagt: die Perlen der ersten Rosenkränze seien aus Rosenholz (!) gedrechselt worden. Man hat den Namen mit der h. Rosalia — einer Einsiedlerin zur Zeit Karls d. Gr., die auf alten Abbildungen mit der Gebetsschnur in der Hand dargestellt wird — in Zusammenhang gebracht, hat ihn von „Rosa mystica“, einem kirchlichen Beinamen der Maria hergeleitet. Keiner dieser Deutungsversuche lässt sich dem Gebiete des Hypothetischen entrücken. Dem Geist der mystischen Frömmigkeit des MA. entspricht wohl am besten die Annahme, dass man die an der Hand der Perlenschnur sich vollziehende Gebetsübung selbst als einen Rosengarten (dies bedeutet eigentl. Rosarium = Hortulus animae) bezeichnete, dessen Blüten, die einzelnen Gebete und Salutationen, sich zur Ehre der h. Jungfrau entfalten. Einen ähnlichen Sinn ergeben die Namen „*Corona*“ (vgl. ob. im Text), ital. *Capellina*, mhd. *Schapel*, engl. *chaplet* (= Kranz).

[2] Die Gliederung desselben ist diese: je 10 Aves (entsprechend 10 Perlen) bilden eine der 15 gleichen Abteilungen des Ganzen; eine jede derselben ist mit Sprechung eines Vaterunsers und mit Betrachtung eines der 15 Mysterien des Christentums zu beschliessen. Von diesen 15 Mysterien sind die 5 ersten mysteria gaudiosa, die 5 folgenden m. dolorosa, die 5 letzten m. gloriosa. Die s. g. kleine Doxologie hat jede der 15 Betrachtungen zu beschliessen. Vor dem Beginn der ganzen Gebetsreihe ist ein Credo nebst drei besondren Paternostern als Eingang zu sprechen. Vgl. überhaupt den früher cit. Art. „Rosenkranz“ in PRE[2] u. die Litt. das.

gegen nichtdominikanische Kreise — fortwährend auch kirchlich geduldet, und geschützt worden. So der nur ein Drittel der Gebete des Vollrosenkranzes haltende ältere oder einfache Rosenkranz, aus 55 Perlen bestehend (die angebliche Erfindung Peters v. Amiens, S. 456); der mittlere Rosenkranz, bestehend aus 63 Ave- und 7 Paternosterperlen (auch „Corona Mariae“ genannt); der nur 33 Perlen zählende kleine Rosenkranz (auch „Corona Jesu“, wegen seiner Beziehung zu den 33 Lebensjahren des Herrn), welcher wieder in mehreren besondren Modifikationen existierte.

Vermehrung der Gnadenorte für Wallfahrten ist das andre äusserliche Förderungsmittel der Andacht, in Bezug worauf unser Zeitraum sich besonders produktiv erwies. Gleich den die Battologie ins masslose steigernden Instrumenten für häusliche Gebetspraxis, diente auch dieses ins Weite hinauslockende und der ohnehin reichlich vorhandenen Reiselust Nahrung gebende Andachtsmittel lediglich dazu, von wahrer Andacht abzuziehen und die allgemeine Zerrüttung des religiösen Lebens zu vermehren. Die Niederlagen in Palästina, das Erlöschen des Kreuzzugseifers bei den Fürsten seit Ende des 13. Jhdts., bewirkten keineswegs ein Aussterben jenes „dulce desiderium peregrinandi ad loca sancta“, wegen dessen der Kirchenhistoriker der anhebenden Kreuzzugsperiode[1] seine Zeitgenossenschaft belobt hatte. Der Pilgertrieb blieb eine Leidenschaft vieler Tausende, auch nach Acco's Fall. Das — bezeichnenderweise — eben damals (1291) durch Engel aus dem heil. Lande nach Loreto versetzte Haus der Maria erwies sich zwar bald als ein zugkräftiges Lockmittel für devote Wanderer, aber bald genug stand auch es nur als ein berühmtes Wallfahrtsziel neben zahlreichen andren da. Dafür, dass Rom selbst nicht in Vergessenheit gerate, sorgte zuerst Bonifaz VIII. durch seine Jubelablässe fürs Jahr 1300. Den wegen mangelnder Kräfte und Geldmittel zum Überschreiten der Alpen unfähigen Bewohnern der nördlicheren Länder erschlossen leicht erreichbare vaterländische Gnadenorte in wachsender Zahl ihre

[1] Ordericus Vitalis H. Eccl. IX, 718.



gastlichen Thore. Den bald nicht mehr zu zählenden wunderthätigen Marienbildern und Reliquienstätten verschiedner Heiligen gesellten — unter Einwirkung des Substanzverwandlungsdogmas und der aus ihm fliessenden Verehrung des Altarsacraments — die blutenden Wunderhostien als neueste und zeitgemässeste Zielpunkte für Pilgerfahrten sich zur Seite. Zwar eiferte ein Joh. Hus nicht allein, sondern auch ein Cardinal von Cusa gegen das unsinnige Ziehen zum h. Wunderblute von Wilsnack und andren derartigen Orten; zwar warnte der tiefsinnig fromme Thomas v. Kempen: „Qui multum peregrinantur, raro sanctificantur“ (De imit. I, 23). Aber das Übel nahm lediglich zu. Der irre geleitete und ins Gegenteil echter Frömmigkeitsübung verkehrte asketische Trieb erzeugte auf diesem Gebiete Erscheinungen und Zustände, die den ärgsten Excessen buddhistischer und moslemischer Pseudo-Religiosität fast gleich kamen.[1]

### B. Die Besserungsversuche.

Strenge Rügen und ernste Warnrufe ertönen von den Zeiten des grossen Schismas an oft genug, aber es fehlt die Kraft zur Sistierung der abwärts gehenden Bewegung. Die Schäden sind klar erkannt, aber es bleibt bei der Kritik, bei den Postulaten der vereinzelten Träger einer besseren Erkenntnis: die grosse Menge, wie der Kleriker so der Laien, ist taub gegen die Mahnungen zur Umkehr. Und das Häuflein der den evangelischen Wahrheitszeugen auch in praktischer Nachfolge Zugethanen bleibt zu klein. Es erfährt obendrein dadurch noch eine Sichtung, dass der rechte Märtyrer-

[1] Vgl. ausser den im Text berührten Protesten gegen den Wallfahrtsunfug auch schon Nic. de Clemangis, De corr. eccl. statu, p. 1445: „Visitantur in festis diebus longe positae Sanctorum ecclesiae, vota peregrinationum solvuntur, magis proposito liberius evagandi, quam sincera devotione. Quae quantorum sint plerumque scelerum occasiones, quis poterit explicare! Adsunt ibi lenae pestiferae mobiliumque adolescentium corda sollicitant . . . Illic mentes emotae mollescunt, vanescunt, ad luxum et impudicitiam vanescunt. Ibi primum castitatem nova aetas eruit, ibi juvenes polluuntur, ibi pueri corrumpuntur impurissimaeque contagionis experimentum ediscunt. Floralia Veneris aut Bacchi orgia agi crederes, verum etiam Martis et Bellonae sacra“! — Von neueren hieher gehör. Schilderungen s. bes. Moll, II, 621—633 und Kawerau (S. 538), S. 313 ff.

mut einem Teil derselben fehlt, so dass die Inquisition mit ihrem Streben, die reformatorischen Bewegungen niederzuschlagen und zu ersticken um so leichteres Spiel hat.

Drei Standpunkte sind es in der Hauptsache, von welchen gegen Ende unsres Zeitraums an der ungesunden Pseudoaskese und Hyperaskese der mönchisch-klerikalen Tradition Kritik geübt wird: der mystische, der humanistische, der evangelisch-reformatorische. Ein gewisses Quantum von Wahrheitselementen eignet einem jeden derselben, es kommt aber zu keiner lebenskräftigen Verbindung der drei. Erst die Reformation des 16. Jhdts. lieferte diese Verbindung, indem sie das Prinzip, von welchem aus jene Fälschungen der christlichen Sitte zu verurteilen und abzuthun waren, klarer erkannte und fester erfasste als die Vorgänger alle zumal.

Der mystische Standpunkt erscheint in seinen älteren (dem 14. Jhdt. angehörigen) Vertretern noch mehr oder weniger berauscht von den Idealen eines einseitig klösterlichen Asketismus. Aber auch nachdem bei seinen Vertretern jüngerer Generation das krankhaft Hyperasketische (wie es z. B. bei Suso zu finden gewesen) und das schwärmerisch Ekstatische (wie bei Ruysbroeck) mehr auf Seite gethan und die Idee der Nachfolge Christi in verhältnismässig geläuterter Gestalt zum Mittelpunkte des ethisch-asketischen Strebens und Lehrens erhoben worden war, blieben der unevangelischen Beimischungen doch noch manche zurück. Auch bei Thomas v. Kempen finden sich dieselben, in Gestalt einerseits des Festhaltens an dem Grundsatze einer Verdienstlichkeit der kirchlichen guten Werke, soweit dieselben aus aufrichtiger Gottes- und Nächstenliebe hervorgehen, andrerseits der Empfehlung einer fast leidenschaftlich zu nennenden Weltflucht. Die Gottesliebe, die er predigt, lässt das Gebot der Nächstenliebe nicht zu voller Geltung kommen; die „Selbstopferung Gott und der Maria zum Wohlgefallen“, wozu er seine Jünger (nach Geert Groots und Brinckerincks Vorgang) ermahnt, entzieht den, der sie auszuüben sucht, seiner irdischen Berufspflicht, mag er es wollen oder nicht! Dass er Aussprüche thut, wie: „So oft ich unter Menschen war, bin ich weniger Mensch zurückgekehrt“ (De imit. I, 20, 2), dass unter seinem



Bilde das Motto zu lesen stand: „In allen Dingen habe ich Ruhe gesucht, aber nicht gefunden, ausser in der Einsamkeit und in den Büchern“, dass er gelegentlich Gott geradezu um die Gnade der Thränen bittet (Consideratt. de vita Jesu, III, 617) — ist bezeichnend nicht allein für seine Person sondern auch für den Geist seiner Mystik. Allerdings liegt in seiner Imitatio die „reinste Blüte der mittelalterlichen praktischen Mystik“ vor, aber diese Mystik erscheint doch immer gebannt in die Schranken des einseitig asketischen Ideals; der Quietismus, den sie predigt, kann weder evangelisch noch apostolisch heissen. — Dass in den von ihm und den andern edlen Wahrheitszeugen aus der niederländischen Brüderschaft (wie Gerhard Zerbolt, Hendrik Mande, Gerlach Peters etc.) beeinflussten Kreisen manches einzelne Beispiel wahrer Demut, aufopfernder Nächstenliebe, ernsten Heiligungsstreben und eifrigen Schriftstudiums erblüht ist, kann nicht bezweifelt werden. Aber jenes manierierte, an äusseren Formen haftende und in süsslichen Phrasen sich ergehende Scheinchristentum der „Devoten“ hat doch den eigentlichen Grundzug des dortigen christlichen Lebens gebildet. Und ohnmächtiger noch als dieser krankhaften Richtung gegenüber hat die mystische Schule sich im Verhältnis zum verweltlichten Kirchentum ihrer Zeit und Umgebung überhaupt erwiesen. Kraft ihrer grundsätzlichen Weltflucht konnte und wollte sie an eine reformierende Einwirkung aufs grosse Ganze der Kirche nicht die Hand legen.

Eben dieses grundsätzliche Fernbleiben von reformierender Thätigkeit, ja auch nur von Versuchen zu derselben, charakterisiert den humanistischen Standpunkt. Schon Wessel, der kraft seines Schülerverhältnisses einerseits zu Thomas von Kempen andrerseits zu Rudolf Agricola und den welschen Humanisten als ein Bindeglied zwischen den beiden Richtungen dasteht, zog sich vom öffentlichen Treiben bald schon zurück und vermied die Conflicte mit der verweltlichten Kirche und ihrer Inquisition, in welche seine augustinische und antihierarchische Lehr- und Denkweise ihn leicht verwickeln konnten. Bequemer noch als er machten es sich die profaner gesinnten und oberflächlicheren Vertreter der

humanistischen Geistesrichtung — Leute wie Wimpheling, Erasmus, Crotus Rubianus etc. Ihrer an der äusserlichen Scheinaskese und moralischen Corruption des traditionellen Kirchen- und Mönchtums gübten Kritik wohnt ein gewisser Zug reformatorischer Wahrheit bei, aber doch nur soweit es sich um das Blossstellen der eingerissenen Verderbnisse handelt! Im allgemeinen ist es dieser Richtung mehr ums Negieren, Kritisieren und Satirisieren zu thun, als um positiv aufbauende religiöse Geistesarbeit. Bis zur Erkenntnis des tieferen Grundes, von welchem aus die Erneuerung des kirchlichen Lebens anzustreben, ist, wenigstens vor Luthers Eingreifen, kaum einer von ihnen vorgedrungen.

Nur die um Wiclif in England sowie um Hus in Böhmen gescharte evangelisch-reformatorische Richtung hat das im Hyper- und Pseudoasketismus des katholischen Kirchenwesens zu Tage tretende Verderben nach wesentlich gesunden, biblisch korrekten Grundsätzen zu bekämpfen unternommen. Neben einigen Spuren einer allzu gereizten und ans Donatistische streifenden Haltung, wie sie Wiclifs Polemik wider die Bettelmönche und die drei übrigen „neuen Sekten“ (Staatskleriker, Kanoniker und Mönche) kundgiebt,[1] ist es ein in allen Hauptsachen auf gutem biblischem Grunde fussender, kernhafter und vieles Treffende zur Aussage bringender Gegensatz zum entarteten Kirchentum, der in den Schriften des englischen Vorreformators seinen Ausdruck findet und zum Programm für seine trotz schwerer Verfolgungszeiten bis unter die Tudor-Dynastie erhalten gebliebene und zur Reformationsgemeinde unter Heinrich VIII. den Grundstock hergebende Anhängerschar geworden ist. Ähnlich verhält sich der dem Wiclifschen aufs nächste verwandte Standpunkt des bömischen Reformators zur Denk- und Lehrweise der gleichfalls als Märtyrerkirche herangereiften und in ihrem Glaubensleben erstarkten Brüderunität Böhmens und Mährens. Auch bei ihr tritt eine Synthese von evangelisch-lauterer Grundauffassung der Heilswahrheit und von apostolischer Strenge, Schlichtheit und Reinheit ihrer praktischen Lebenshaltung zu Tage, wie sie im Kreise der vorreformatorischen Kirchenparteien sonst vergeblich gesucht wird. Der allein richtige Gegensatz zu der durch Möncherei und abergläubischen Werkdienst vielfältig verderbten Gestalt des päpstlichen Kirchenwesens, wie ihn die deutsche Reformation zu siegreicher Durchführung brachte, tritt uns bereits hier in kleinerem Massstab vorgebildet entgegen. Das wilde Stürmen und Drängen der älteren Husiten erscheint abgethan. Auch den Excessen schwärmerischer Demagogen wie der „Pfeiferhansel“ von Niklashausen (Hans Böheim, 1476) und die folgenden Vorläufer der reformatorischen Rottengeister von 1521—25,[1] sind diese evangelisch geläuterten „Brüder des Gesetzes Christi“ fern geblieben. Ihre ideal-communistischen Grundsätze nehmen gegen die Zeit der Reformation hin eine immer ruhigere und friedlichere Gestalt an, so dass ihnen beim Übergang zum 16. Jhdt. wesentlich nur noch der Charakter einer Genossenschaft von harmlosen „Stillen im Lande“ zukam.

[1] S. den interess. Tractat *De quatuor sectis novellis* (nämlich: clerus caesareus, canonici, monachi und fratres) bei **Buddensieg**, The polemical works of J. Wiclif (1885) p. 235 ff.



[1] Über Hans v. Niklashausen und die um seine communistisch-asketischen Busspredigten sich sammelnden fränkischen Wallfahrerscharen als Träger eines „durch Einflüsse husitischer Propaganda gefährlich verschärften“ christlichen Socialismus, handelt (im Anschluss an Vorgänger wie Vogt, Ulmann, Gothein etc.) Arn. **Berger**, Die Kulturaufgaben etc., S. 275 – 278. Vgl. auch v. **Nathusius**, D. chr.-soc. Ideen der Ref.-Zt. (s. u.), S. 86 f. Die Einwirkung einer „husitischen Propaganda“ mag hier anzunehmen sein, aber man wird dieselbe (mit v. Nathus.) näher als „taboritische“ bestimmen müssen. Die als Stille im Lande lebenden böhmisch-mähr. Brüder waren an den stürmischen Auftritten von 1476 so unschuldig wie an denen v. 1515, 1521, 1524 u. s. f.

# III. Zeitraum.

## Die neuere Zeit oder die Zeit des Kampfs

zwischen

römisch-jesuitischem Asketismus und protestantischem Antiasketismus.

### § 1. Die Stellung der Reformatoren zur Askese und Mönchtum.

Luther, An den chr. Adel deutscher Nation etc.; De libertate christiana; Sermon v. d. guten Werken etc. Conf. Aug. art. 23. 26. 27, nebst den entspr. Absch. der Apol. Melanchthon, Loci comm. sec. aetatis, bes. die Abschnitte: De cruce s. afflictionibus und De precatione. Loci tert. aet., bes. l. 18. 19. 21. 22. 24. Auch: Ethicae doctr. elem. 1550. Zwingli, Comment. de vera et falsa relig. (bes. die Abschnitte über Ehe, Gelübde, Gebet). Calvin, Instit. rel. chr. III, 6–10; IV, 12 ff.

Vgl. Luthardt, D. Ethik Luthers in ihren Grundzügen², 1875 (auch Gesch. der chr. Ethik, II, bes. S. 22 ff). Herrlinger, D. Theol. Melanchthons, 1879, S. 209 ff. Bavinck, De Ethiek van Zwingli, Kampen 1880. P. Lobstein, D. Eth. Calvins, Strassb. 1877.

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemand unterthan“, „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht und jederman unterthan“. — In diesen beiden Thesen seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ hat der deutsche Reformator das zwar antiasketische, aber darum nicht zuchtlose, sondern durch das königliche Gesetz der Liebe gebundene Verhalten des evangelischen Christen aufs präziseste beschrieben. Ohne äusserlichen asketischen Satzungen zu gehorchen, ohne falschen (überirdischen, engelischen) Lebensidealen nachzutrachten wandelt der evangelische Christ



dennoch in der Nachfolge seines Herrn. Er nimmt jegliches Kreuz willig auf sich, das der Herr ihm auflegt, er trägt dem Nächsten zulieb jede Last und Arbeit: aber unnützer „selbsteigener Pein“ bleibt er fern. Und was der Herr ihm zu thun oder zu leiden gibt, betrachtet er nicht als sein absonderliches Verdienst. Er vergisst weder des Herrn Wort Luk. 17, 5, noch des Apostels Wort 1. Kor. 4, 4! Er kennt keine überflüssige Selbstkasteiung, der es an Liebe zum Nächsten gebricht, kein schwärmerisches Sichflüchten aus der Welt und Verlassen der irdischen Berufspflicht, keinen bevorzugten Asketenstand, der dem Himmel eine oder etliche Stufen näher wäre als das schlichte Laientum. Die arme Dienstmagd, wenn sie das Haus kehrt und thut solches im Glauben, schafft ein bessres Werk und dient Gott auf wohlgefälligere Weise als die sich kasteiende Nonne in ihrer einsamen Zelle. „Gleichwie St. Antonio geschah, da er lernen musste, dass ein Schuster oder Gerber zu Alexandria besserer Christ wäre, denn er mit seiner Müncherei“ (Luth., „V. d. Concil. und Kirchen“, S. 335 E. A.).

Luther hat der prinzipiellen Begründung und eingehenderen Darlegung dieses antiasketischen Standpunkts keine besondere Schrift gewidmet, aber er lässt denselben überall in seinen reformatorischen Werken seit 1520, ja schon seit 1518 hervortreten. Die „Theologia crucis“, die er bereits in seinen Heidelberger Disputationen (April 1518) der römisch-scholastischen „Theologia gloriae“ energisch gegenüber stellt, ist in ihrem Grundgedanken wesentlich eins mit seinem zwar antiasketischen, aber dennoch christlich ernsten und auf wahre Heiligung abzielenden Glaubensprinzip. Und dieses Prinzip durchdringt sein gesamtes reformatorische Wirken und Schaffen. Er ist dem Wahlspruche „Crux Christi unica est eruditio verbi Dei, theologia sincerissima“[1] zeitlebens treu geblieben. — Bei Melanchthon tritt zwar darin eine gewisse Abweichung von Luther hervor, dass er das Hervorgehen der Werke aus dem Glauben als Pflicht des Gerechtfertigten angelegentlicher betont und daher — in seinen späteren Schriften, seit 1535 —

[1] So formuliert in den Operatt. in Psalmos, 1519 (in Ps. 6, v. 11).

den neuen Gehorsam nicht so sehr als selbstverständliche Frucht der Glaubensrechtfertigung, denn als Bedingung fürs Beharren auf dem Grunde der Rechtfertigung darstellt. Aber diesem synergistischen Zuge hat er doch nie so weit nachgegeben, dass er von dem, was die Artikel 26 und 27 seiner Augustana von der Unmöglichkeit „durch Haltung menschlicher Traditionen Gnade zu verdienen“ und von der Nichtexistenz eines besondren Standes klösterlicher Vollkommenheit lehren, abgewichen wäre. Er hat diesen Gegensatz zum römischen Asketismus und Pelagianismus stets festgehalten. Luthers Theologia crucis war und blieb im Grunde stets das auch von ihm hochgehaltene Ideal; s. bes. die (oben hervorgehobenen) Ausführungen über crux, afflictiones, calamitates etc. in seinen späteren Locis.[1] Das eine Mal, wo er, verführt durch kirchenpolitische Rücksichten, sich in einen teilweisen Widerspruch zum evangelischen Prinzip begab, ist er rasch wieder umgekehrt. Die Confessio Saxonica von 1551 nahm im wesentlichen wieder zurück, was (z. B. im Punkte des Fastens) den katholischen Gegnern im Leipziger Interim zu viel eingeräumt worden war.

Die Stellung der reformierten Reformatoren betreffs der hier berührten Fragen ist, soweit das Theoretische in Betracht kommt, von der der lutherischen nicht wesentlich verschieden. Man könnte bei Calvin eine Annäherung an das katholisch-asketische Prinzip insofern wahrnehmen, als der in seiner Genfer Kirchengesetzgebung zu Tage tretende gesetzliche Zug eine Schmälerung und Einengung der evangelischen Freiheit bewirkt. Doch beruht dieser Zug nicht sowohl auf einem Hinüberschwanken zu papistischen Grundsätzen als vielmehr auf dem Ideal einer die Welt unmittelbar in den Dienst der Kirche stellenden Theokratie nach alttestamentlichem Muster, dem er huldigte. In Bezug auf Ablehnung aller ungesunden Weltflucht und auf scharfe Kritik des papistisch-asketischen Satzungswesens befindet der

[1] Eine genauere Darlegung und Würdigung der hieher gehörigen reformatorischen Lehren überhaupt und Melanchthons insbes. habe ich in m. Schrift „Das Kreuz Christi“, S. 288 ff. (unter der Überschrift: „Die Vergeistigung der Idee des Kreuzes durch die reformator. Theol.“) gegeben.



Genfer Reformator sich in vollem Einklang mit den Wittenbergern.

Fassen wir das Verhalten der Reformationskirchen zu den verschiednen Formen des vom Mittelalter her überlieferten Asketismus näher ins Auge, so tritt uns alsbald ein Unterschied entgegen zwischen ihrer Stellungnahme einerseits zu den das diätetische Leben betreffenden Satzungen und andrerseits zu den das praktisch-soziale und das gottesdienstliche Leben betreffenden. Von den ersteren lassen beide Kirchen, die lutherische wie die reformierte, einiges, wenn auch nicht gerade viel, fortbestehen, während ihr Vorgehen gegenüber den auf das häusliche, staatliche und gottesdienstliche Leben bezüglichen Einschränkungen der christlichen Freiheit ein rücksichtsloseres ist. Sie bethätigen, was speziell das kultusasketische Gebiet angeht, nicht genau das gleiche Mass von Eifer im Hinwegräumen der vielerlei Verderbnisse und Verdunklungen der ursprünglichen reinen Geistigkeit der Gottesverehrung; die Reformierten erscheinen in dieser Hinsicht, teilweise wenigstens, als die schonungsloser verfahrenden, der lutherischen Methode der Kultusreform eignet ein konservativerer Zug. Doch ist der betreffende Unterschied nicht von so tiefgreifender prinzipieller Bedeutung, dass er als ein Gegensatz aufgefasst werden müsste. An mancherlei Übereinstimmungen der beiden in ihrer Proteststellung wider den römischen Mechanismus und Idololatrismus fehlt es auch hier nicht.

I. Diätetische Askese. In Bezug auf ihre Stellung zur Frage wegen der kirchlichen Fasten huldigen beide Reformationskirchen einer massvoll vermittelnden Anschauungsweise, wie sie sich aus der betreffenden biblischen Grundlage (s. I, 139 f.) notwendig ergibt.

„Fasten und leiblich sich bereiten ist eine feine gute Zucht“ erklärt Luther im Kleinen Katechismus. „Und wird also nicht das Fasten verworfen, sondern dass man einen nötigen Dienst daraus auf bestimmte Tag und Speise zu Verwirrung der Gewissen gemacht hat“, lautet das entsprechende Votum der Augustana (Art. 26). Sogar einem Festhalten der urchristlichen Sitte des Freitagsfastens und des altkirch-

lichen Brauchs des Sichrüstens auf die grossen Jahresfeste Ostern, Pfingsten, Weihnachten mit Fasten hat Luther das Wort geredet.[1] Desgleichen billigt er die aus Anlass von Teuerung oder sonstigen öffentlichen Nöten von den Obrigkeiten angeordneten „weltlichen oder bürgerlichen Fasten — doch nicht als ein gut Werk oder Gottesdienst gefordert“. „Es ist recht“, ruft er bei der Kunde von einem durch den Dänenkönig ausgeschriebenen dreitägigen Buss- und Bittfasten; „ich wollte gern, dass sie (die Fürsten) es wieder aufrichteten; es ist die äussere Erniedrigung und Demut, und so auch die innerliche dazu kommt, so ist es gut!“[2] — Zwar nicht als allgemein durchgeführte Ordnung, aber doch in Gestalt von Lokal- und Provinzialsitten, beruhend z. Tl. auf Vorschriften reformatorischer Kirchenordnungen, hat sich manches von diesen Grundsätzen bis herab auf unsere Zeiten in Übung erhalten. Die hessische Kirchenordnung von 1526 blieb mit ihrem Eintreten für das Recht des Landesherrn, Fasttage

---

[1] Auslegung der Bergpredigt (E. A. 43, 193 ff.): „So möcht ich auch wohl leiden, dass man auf diese Weise durchs ganze Jahr alle Freitag abends fastete, als zu einem merklichen Tage ausgesondert“. Ebend. kurz vorher: „Und wäre auch wohl fein, dass man noch etliche Tage vor Ostern, item vor Pfingsten und Weihnachten ein gemein Fasten behielte und so die Fasten ins Jahr teilete. Aber bei Leib nicht darumb, dass man ein Gottesdienst daraus mache, als damit etwas zu verdienen oder Gott zu versühnen“ etc. Vgl. S. 198: „Aber solch Fasten kann noch will ich nicht anrichten, es werde denn zuvor eintrechtiglich angenommen“.

[2] Tischreden, Nr. 1910 (E. A. 60, S. 390). — Auch der mehr allgemein gehaltenen Äusserungen Luthers zugunsten einfacher, nüchterner und nicht üppiger Lebenshaltung in Bezug auf Speise und Trank ist hier zu gedenken. Er knüpft dergleichen gern an Betrachtungen über die bibl. Paradieses- und Sündenfallsgeschichte an, indem er davon ausgeht, dass Adam und auch noch die folgenden vorsündflutlichen Erzväter nur Pflanzenkost gekannt und genossen haben würden. In den Enarr. in Gen. (zu c. 3, p. 366, E. A.) ruft er, das üppige Genussleben seines Zeitalters mit jener vegetarischen Einfachheit der ersten Menschen contrastierend, aus: „Hanc insaniam gulae, si nunc pater noster Adam rediret, an non putas miraturum in filiis? Quae nos cum voluptate comedimus et bibimus, ea ceu venenum fugeret, et omnibus deliciis anteferret vel rapas vel ptisana cum frigida!“ (ähnl. Tischr. Nr. 293: „Wenn Adam wiederkäme, und sehe unser Leben, Speise, Trank“ etc. etc.). — Von den reform. Schriftauslegern des 16. Jhdts. teilen diese Luthersche Annahme der ursprünglich nur vegetarischen Diät der Menschheit z. B. Sebast. Münster, Petr. Martyr, Hier. Zanchius (De operib. Dei III, 1, p. 476 ff.). Anders freilich Calvin, der diese Meinung als durch Gen. 1, 20 f. nicht genügend begründet ansah (vgl. Zöckler, Gesch. d. Beziehungen zw. Th. u. Nat. I, 703).



zu gewissen Zeiten auszuschreiben, keineswegs allein, die Visitationsordnung für Kursachsen (1528), die pommersche KO. (1535) und andre sind ihr hierin gefolgt. Die brandenburgische KO. von 1540 ging darüber noch hinaus, indem sie — katholisierend auch in diesem Punkte wie in noch manchen andren — Beibehaltung der abendländisch-kirchlichen Freitags- und Samstagsfasten sowie der Meidung des Fleischgenusses während sämtlicher 40 Tage vor Ostern befürwortete. Dies allerdings mit dem einschränkenden Vermerk: „Aber hierbei gebührt sichs, mit Fleiss dem Volke Bericht zu thun, dass die Gewissen auf solche Zeit und Unterschied der Speisen keineswegs verbunden, noch daraus vor Gott Sünde gemacht“ etc., sowie mit Hervorhebung der für Kranke, Arme, schwangere Frauen selbstverständlich zu gestattenden Ausnahmen. — Auch die weltliche Wissenschaft kam dem, was kirchliche Erlasse zugunsten der Erhaltung eines gewissen Quantums hieher gehöriger Traditionen verfügten, längere Zeit noch zu Hilfe. Nicht wenige medizinische Autoritäten im 16. und 17. Jhdt. erklärten sich mit Nachdruck für ein diskret geübtes Fasten als in diätetischer Hinsicht wertvoll und als eventuell von beträchtlichem therapeutischem Nutzen. Hervorhebung verdient u. a. das in diesem Sinn abgelegte Zeugnis eines der erleuchtetsten Ärzte der Reformationszeit, des als Bekämpfer des Hexenwahns berühmten Dr. Johann Weyer († 1588). Derselbe eiferte zwar nachdrücklich gegen das erheuchelte Scheinfasten gewisser katholischer Pseudoasketen, erklärte aber gleichzeitig in betreff eines wahren und frommen Fastens: „dasselbe werde, wenn von irgend einem, dann von ihm hochgehalten, wie es dies auch verdiene“.[1]

Die weitre Entwicklung hat von dem, was sich in dieser Hinsicht bald ausgedehnter bald in beschränkterem Masse durch die letzten Jahrhunderte erhielt, nach und nach das meiste hinweggespült. Die lange Zeit hindurch auch noch mit Fasten verbundenen landeskirchlichen Busstage — ursprünglich fast ausnahmslos entweder in der Oster- oder in der

---

[1] Näheres s. bei C. Binz, Doctor Joh. Weyer ein rheinischer Arzt etc., Berlin 1896, S. 132—139.

Adventsquadragesima belegen und damit ihren genetischen Zusammenhang mit der Fastensitte der alten Kirche zu erkennen gebend — behielten für die Anschauung und Praxis unsres Jahrhunderts eben nur noch die Bedeutung von „Buss- und Bettagen", im Volks-Sprachgebrauch an vielen Orten sogar nur von „Bettagen" oder „Feiertagen". Ihre frühere, ins diätetische Alltagsleben des Volks einschneidende Bedeutung ist fast allenthalben vollständig vergessen.[1] Ähnlich verhält es sich mit dem, was die Rüstzeiten auf Ostern und Weihnachten Sonstiges an Enthaltungen mancherlei Art auferlegten. Geblieben sind die das s. g. tempus clausum charakterisierenden Annexa des Fastens, wie: Weglassung des Halleluja und Gebrauch des Agnus Dei in der Liturgie, schwarze Altar- und Kanzelbekleidung, Verbot weltlicher Belustigungen u. dgl.; das Fasten selbst ist verschwunden. Selbst vom Charfreitagsfasten haben nur schwache Spuren sich hie und da erhalten;[2] desgleichen von den allwöchentlichen Freitagsfasten, an welche hie und da der Küchenzettel kirchlich frommer Familien noch erinnert. Einiges von den hie und da üblichen Gewohnheitsfasten, womit besondere Vorkommnisse des kirchlichen oder des bürgerlichen Lebens eingeleitet wurden, hat sich als lokaler Brauch bis in unser Jahrhundert hinein behauptet. So besonders das Fasten der Communicanten vor dem Abendmahlsgenusse (auch von manchen KOO. als ein „jejunium praevium ex voto" empfohlen), auch das der Konfirmanden vor der Einsegnung und der Ordinanden vor der Ordination.[3]

---

[1] F. Piper, Der Buss- und Bettag in den deutschen protestant. Kirchen (Evang. Kalender 1853, S. 29 ff.). O. Zöckler, Heortolog. Untersuchungen III: Der Busstag: Ev. KZ. 1885, S. 205. 353 ff.

[2] So im Mecklenburgischen bis in unser Jahrhundert hinein die Sitte des Ungegessenbleibens bis um 5 Uhr NM.; Grüneberg, Erläuterung der Mecklenb. KO., 1708 (cit. in d. Ev. KZ. 1862, S. 838). Vgl. im übrigen J. H. Böhmer, Jus eccl. Protest. III, p. 919. 927 f.; Carpzov, Jurisprudentia consistorialis, II, def. 151 cet.

[3] Näheres über den luth. Brauch des Fastens vor Beichte und Communion s. bei Wilh. Bydembach, Bericht von allerlei Fasten (in Felix Bydembachs Theologicorum consiliorum Decas, X, 138), sowie bei Balduin, De casibus consc. (1628), p. 461 ff. u. Böhmer, l. c. p. 930. Hier u. a. auch interess. Angaben über die früher vor Eidesleistungen, vor Fällung von Richtersprüchen, ja vor Application der Folter abzu-



Die von der reformierten Christenheit in der Fastenfrage bethätigte Haltung weicht von dem hier Beschriebenen nicht sehr weit ab. Sowohl Calvin, der unter Berufung auf alttestamentliche Vorbilder wie 1. Sam. 7, 6; Joel 2, 12; Esr. 8, 21 es für eine Pflicht der Pastoren erklärte, bei öffentlichen Unglücksfällen „die Kirche zum Fasten aufzufordern, um damit Gottes Zorn zu beschwichtigen", als Bullinger, dessen Conf. Helvet. II (24) die zeitweilige Abhaltung sowohl öffentlicher wie privater Fasten (unter Hinweis auf jene Joel-Stelle, auch auf Matth. 6, 16—18) empfiehlt, gingen in dieser Beziehung mit ihrem Zeugnisse voran. Sowohl Frankreichs Hugenotten als Frankreichs Puritaner haben während ihrer langen Leidens- und Verfolgungszeiten oft und viel gefastet. Was von Frankreichs erster reformierter Nationalsynode 1559 in dieser Hinsicht beschlossen wurde: *En temps de grande persécution, de guerre, peste, famine et autre affliction générale, quand on voudra élire des ministres de la parole et quand il sera question d'entrer au synode, on pourra denoncer des prières publiques et extraordinaires avec jeûnes, toutefois sans scrupule ou superstition*, ist von typischer Bedeutung fürs Verhalten wesentlich aller strengen Calvinisten im 16. und 17. Jhdt. Vgl. für Frankreich noch die Beschlüsse der Nationalsynoden von 1578 und 1583, für Englands Puritaner cap. 21 der Westminster-Confession sowie die vom langen Parlament (1649 ff.) mehrfach angeordneten Fasttage mit Gebetsversammlungen. Für die dortigen Particularbaptisten vgl. den von deren Synode 1689 ausgeschriebnen Fasttag; für die französische Schweiz die öfteren ausserordentlichen Fasttage in der Kirche Genfs, auch das seit dem 17. Jhdt. hier sich einbürgernde Septemberfasten, die grande jour de jeûne (auf einen Donnerstag des Herbstmonats fallend und eine Art Nachbildung des altkirchlichen Herbstquatembers darstellend). — Weiter noch ging in der Anlehnung an die Fastenbräuche der älteren Zeit die anglikanische Kirche. Sie übertraf noch den Conser-

---

haltenden Fasten („Juramenta a ieiunis praestanda. Iudex ieiunus iudicare iussus. Tortura ieiunis applicanda"). Vgl. ferner Augusti, Hdb. der kirchl. Archäol. II, 503. 648; III, 229 ff.

vatismus jener brandenburgischen KO., denn ausser den 40 Tagen vor Ostern und den Freitagen des ganzen Jahres behielt sie auch die Mittwoche und Samstage der vier Quatemberwochen sowie die 3 Rogationstage (Montag bis Mittwoch) vor dem Himmelfahrtfest als mit Fasten zu begehende Termine bei. Erst im Laufe des vorigen Jhdts. sind die dem entsprechenden Übungen allmählich aus dem öffentlichen Brauche entschwunden.[1]

II. Kultische Askese. Den in Bräuchen wie das andachtslose Psalmodieren, die häufigen Vigilienfeiern, das Rosenkranzgebet, das Processions- und Wallfahrtswesen zu Tage tretenden äusserlichen Mechanismus haben beide Reformationskirchen von Anfang an mit gleicher Strenge verurteilt. Bekannt sind, als hieher gehörige Zeugnisse aus den lutherischen Bekenntnisschriften, die Tadelworte Melanchthons in der Augustana (Art. 20) wider Rosenkränze, Heiligendienst, Wallfahrten u. dgl. als „kindische unnötige Werke“, sowie in der Apologie wider das gedankenlose Psalmensingen, Metten- und Vespernhalten der Mönche und Kleriker, wider die ebenso thörichte als gottlose Battologie der Rosenkranzandachten (*Finxerunt Dominicastri rosarium b. Virginis, quod est mera battologia non minus stulta quam impia, vanissimam fidem alens*), wider die „vergeblichen unnützen Gottesdienste derer, die entweder im vollen Harnisch oder mit blossen Füssen zu St. Jakob wallen“ (p. 282 M.; vgl. 194). Desgleichen Luthers Proteste in den Schmalk. Artikeln gegen den unnützen und schriftwidrigen Aberglauben der Vigilienfeiern sowie dagegen, dass man „daheim lässt eigen Pfarr, Gottes Wort, Weib und Kind etc., und läuft den unnötigen, ungewissen, schädlichen Teufelsirrwischen nach“ (A. Smalc. II, 2; III, 3). Nicht minder, was das Processionswesen betrifft, die Ablehnung der Frohnleichnamsprozession als einer wertlosen „solennis et theatrica pompa“ (Form. Conc. art. VII, 108; vgl. C. Aug. a. 22) und der Prozessionen überhaupt als einer „heidnischen unnützen Weise, die mehr ein Gepränge und Schein ist als ein Gebot“ (Luth., Vom

[1] Stäudlin, Z. Gesch. der engl. Dissenters, in Stäudl. u. Tzschirners Archiv II. 640. 646, H. Alt, Das chr. Kirchenjahr S. 127 f. Hartp. Lecky, Gesch. der Aufklärung in Europa (Heidelb. 1868), I, 241 ff.



Krieg wider die Türken, E. A. 31, 45). — Die Parallelen zu dem allem in den Bekenntnisschriften und sonstigen Werken der reformierten Reformatoren drücken zum Teil einen noch schrofferen Gegensatz zur papistischen Verweltlichung und Veräusserlichung des Kultuswesens aus, zum Teil motivieren sie ihr ablehnendes Verhalten mit ähnlichen Gründen wie die betreffenden Erklärungen der Lutheraner.[1]

III. Sozial-Askese. Gegen die Möncherei als eine in der h. Schrift nicht gebotene und das christliche Gemeinwohl schädigende Missachtung und Verletzung der bürgerlichen Berufspflichten erklären sich die lutherische wie die reformierte Kirche mit gleicher Schärfe. Die klösterlichen Gelübde, mit ihrem Anspruche darauf, eine absonderliche Heiligkeit zu bewirken, sind nach Augsb. Conf. a. 27 „unrechte, falsche Gottesdienste, und daher unbündig“. Sie sind, wie Luther wiederholt erklärt, eine Sünde nicht nur wider den Glauben, sondern auch wider die Liebe. Das Knechtsverhältnis, in welches sie die Menschen versetzen, ist (nach Art. 12 des Vierstädtebekenntnisses) nicht nur „servitus humanarum traditionum“, sondern vielmehr „servitus Satanae“. Könnte man aus den Klöstern Erziehungsanstalten machen, „dass man junge Knaben darin auferzöge und in der Schrift studieren liesse, so wäre es ein sehr feiner, köstlicher, nützlicher Brauch. Aber dazu will es der Papst und sein gottloser Haufe nicht kommen lassen“ (Luth., Pred. am 4. Adv., E. A. 1, 182). Brüderhäuser wie die der Brüder vom gemeins. Leben; welche „ein ehrbarlich Leben führen und darneben das reine Wort treulich lehren und halten“, will der deutsche Reformator erhalten wissen; s. seinen Brief nach Hervord vom Jahre 1532 (E. A. 54, 268). Auch „die Nönnlein“, meint er, „die sich allzeit von ihrer Hände Arbeit genährt, sollte man lassen bleiben“; und wie die Bistümer, so möchte er, laut seinem Briefe an Fürst Wolfgang von

[1] Über kath. Psalmensingen: C. Tetrapol. c. 21; Decl. Thorun. 5, 5. Über ebendasselbe sowie über das Horenbeten: C. Helv. II, 23. Über Rosenkranzbeten u. dgl.: Zwingli, Comm. de vera et f. relig. (in d. Abschn. über Gebet); Calvin Inst. III, 20, 29; Cat. Genev. p. 595; Decl. Thor. V, 11. Über Prozessionen: Art. Angl. a. 28; Decl. Thor. V, 11 (p. 678 Niem.).

Anhalt, dass auch „die grossen Klöster zur Unterhaltung der Kirchen bleiben, dass Deutschland nicht eine böhmische confusio werde“. Was seitens beider Confessionen mit besondrer Energie und Entrüstung bestritten wird, ist das müssiggängerische Treiben der Mönche in den Klöstern und ihre falsche Geistlichkeit. Die 1. Helvetische Confession schliesst (Art. 28) mit einem zornflammenden Protest, worin sie „coelibatum istum monasticum et eorum, quos spirituales vocant, impuram castitatem et totum hoc ignavum vitae genus, superstitiosorum hominum abominabile commentum“ weit von sich wegweist und als dem Wohle der Kirche gleicherweise wie des Staats widerstreitend verwirft. Bekannt sind Luthers Urteile über die Bettelorden: sie seien „nur Fischreusen und Hummeln, die alles an sich ziehen, und fressen, — darum würdig, dass sie beschämt und zu Schanden werden“. Ihr erster Begründer Franziskus „ist ein heiliger Mann gewest, aber seinem Exempel und Orden ist nicht zu folgen“. Er sowohl wie Dominikus „zeugen nur von ihrem Leben, nicht von Christo“; was sie von den zeitlichen Gütern lehren ist unrecht; sie „ziehen die Armut aus dem geistlichen ganz in das äusserliche Wesen wider das Evangelium“, u. s. f. — Alle Orden zumal, nicht bloss die Bettelorden, erklärt Bullinger für „der Kirche Gottes unnützlich, ja verderblich“; er wendet 2. Thess. 3. 11 auf sie an, und bestreitet ihnen daher jegliches Existenzrecht in den Kirchen der Evangelischen. „Tales ergo nos in nostris ecclesiis nec habemus, nec in ecclesiis Christi habendos esse docemus“ (C. Helv. II, 18. Ähnlich auch Calvin, Inst. IV, 13, 8—15). — Der etwas radikaleren Opposition gegen alles Klöster- und Ordenswesen auf reformierter Seite, wie diese Zusammenstellung eines Teils der hieher gehörigen Aussprüche sie hervortreten lässt, hat auch in der thatsächlichen Entwicklung des Kirchenwesens der reformierten Länder eine vollständigere Vertilgung alles dessen, was an klösterliche Institute erinnerte, entsprochen. Im lutherischen Kirchengebiet sind jene conservativeren und zur Schonung mahnenden Ratschläge Luthers wenigstens hie und da befolgt worden.



IV. Sexual-Askese. Gegenüber der Cölibatsforderung verhalten sich beide reformatorische Parteien gleicherweise bestimmt protestierend. Ihre auf diesen Punkt bezügliche Opposition gehört zu den am frühesten laut gewordenen Forderungen ihres Programms; siehe in der lutherischen Kirche schon Luthers Schrift an den christlichen Adel (1520), Carlstadts heftige Streitschrift „De coelibatu, monachatu et viduitate (1521), sowie die wahrscheinlich von Melanchthon herrührende Apologia clerogamiae (1522); in der reformierten Zwinglis „Apologeticus archeteles (1522) und „Uslegen und gründ der Schlussreden“ etc. (1523). Bis zu der Forderung, dass der evangelische Geistliche beweibt sein müsse, schritt man nicht fort, doch wurde in beiden Confessionen verhältnismässig nur selten der paulinische Grundsatz 1. Kor. 7, 7: „Ich wollte aber lieber. alle Menschen wären, wie ich bin“ (vgl. V. 26. 32. 38) praktisch befolgt — Nikolaus v. Amsdorf (den man 1541 z. Tl. auch deshalb, weil er unbeweibt war, zum Bischof v. Naumburg erkor) und der Merseburger bischöfliche Coadjutor Georg v. Anhalt († 1553) gehören zu den wenigen namhafteren Beispielen. Die grösste Mehrheit aller lutherischen wie reformierten Diener des Worts hat das bequemere Beispiel Petri (1. Kor. 9, 5) dem des Heidenapostels vorgezogen. Ein theoretisches Festhalten an der paulinischen Wertschätzung der Virginität lässt sich übrigens für die theologischen Vorkämpfer beider Confessionen constatieren. Luthers homiletischer Commentar über 1. Mose erklärt zu Gen. 1, 27 f.: „Damit will ich der hohen Tugend der Jungfrauschaft nicht abgebrochen haben“ etc. und Melanchthons Apologia (art. 11) nennt die Virginität sogar ein „donum praestantius coniugio“. Auch die Reformierten äussern sich mehrfach in eben diesem Sinne, z. B. Calvin (Inst. II, 8, 42): „Virginitas, fateor, virtus est non contemnenda“, ebenso Bullinger (C. Helv. II, 29): Aptiores hi, qui donum habent coelibatus, sunt curandis rebus divinis, quam si privatis familiae negotiis distrahuntur. — In Bezug auf Wahrung streng monogamischer Grundsätze lässt sich zwar der Symbollitteratur und den kirchenrechtlichen Urkunden der evangelischen Confessionen kein Fehler oder Flecken nach-

weisen. Aber nicht ganz so vorwurfsfrei steht in dieser Hinsicht das praktische Verhalten der Reformatoren da. In dem Falle der Doppelehe Philipps des Grossmütigen haben beide Wittenberger Reformatoren durch Bekundung einer bedauerlichen Schwäche gegenüber dem ihnen bekannten Vorhaben des Fürsten gefehlt. Bucers Versuch, auch noch nach Vollziehung des unheilvollen Schrittes rechtfertigend für denselben einzutreten, zeugt von einer mit nichts zu entschuldigenden Laxheit seiner Anschauungen über diesen Punkt.[1] Das Gleiche gilt von der Art, wie später die Doppelehe des Marchese Carracioli de Vico (der bei Lebzeiten seiner katholisch gebliebenen Gattin sich eine zweite, sein reformiertes Bekenntnis teilende Frau nahm) von Petrus Martyr in Zürich und von Calvin beurteilt wurde; jener erklärte durch ein besondres Gutachten sich zustimmend zu dem Schritt, dieser duldete ihn wenigstens.[2]

Auch betreffs ihres Verhaltens zum Problem der successiven Bigamie, Trigamie u. s. w. stehen manche der Reformatoren nicht frei vom Vorwurfe einer gewissen Laxheit da. Justus Jonas hat dadurch, dass er nach seiner ersten Frau Tode, ohne das Trauerjahr auszuhalten, Schritte zum Eingehen einer zweiten Ehe that (1543), sich eine Verwarnung Luthers zugezogen, welche er aber unbeachtet liess; und auch nach dieser zweiten Gattin Tode schloss er (1550), abermals ohne den Schluss des Trauerjahres abzuwarten, eine neue Ehe. Auch Flacius machte sich, als er 1564 zu Regensburg seine zweite Frau heiratete, einer seinen Freunden zum Anstoss gereichenden Verletzung der Trauerjahrsitte schuldig. Bekannt ist, dass Kurfürst August I. von Sachsen mit ähnlicher Übereilung seine zweite Ehe — und zwar er, der mehr als Sechzigjährige, mit der 14jährigen Prinzessin Anna von Anhalt — einging. Im folgenden Jahrhundert überbot der strengste aller lutherischen Orthodoxen, Abr. Calov zu Wittenberg, sämtliche hier berührte Beispiele dadurch, dass er, bereits 72 Jahre alt, nur vier Monate nach dem Begräbnis seiner fünften Gemahlin, eine sechste Ehe (!) mit der noch jugendlichen Tochter seines Collegen Quenstedt einging.[1] — Dass ein die Grenzen des Erlaubten (vgl. 1 Kor. 6, 12) in der That überschreitender Antiasketismus auch der reformierten Kirche nicht ganz fremd blieb, lehren Beispiele wie das der viermal nacheinander (zuerst mit L. Cellarius, dann mit Oekolampadius, mit Capito, zuletzt mit Bucer) verheirateten Vibrandis Rosenblatt aus Basel;[2] wie des schottischen Reformators Knox zweite Eheschliessung, die derselbe als nahezu Sechzigjähriger mit der erst 16jährigen Margarethe aus dem Hause Stuart vollzog; wie des an der Schwelle des 70. Lebensjahres stehenden Guill. Farel Vermählung mit der jungen Marie Torel 1558 (woran seine Neuenburger Gemeinde nicht geringen Anstoss nahm); wie des Genfer Predigers Ant. Froment zweite Eheschliessung (1561), die vor vollendetem Ablauf des Trauerjahres geschah und obendrein von einem noch schwereren und tieferen Falle (Untreue des Gatten gegen seine zweite Gattin) gefolgt war.[3]

[1] H. Heppe, Urkundl. Beiträge zur Gesch. der Doppelehe Philipps etc.: Z. f. hist. Th. 1853, III; M. Lenz, Briefwechsel Landgr. Philipps mit Bucer, I u. II. Koldewey, Th. St. u. Kr. 1884, III. — Zur Beurteilung von Luthers Verhalten in dieser Sache vgl. bes. auch Hofmann, Theol. Encykl., herausg. v. Bestmann, 1880, S. 270.

[2] Reitz, Historie der Wiederg. II, S. 47.



Obschon zur ungemein viel grösseren Zahl ehrbarer und würdiger Ehegemeinschaften der evangelischen Geistlichkeit des 16. und 17. Jhdts. in keinem Verhältnisse stehend, weisen die hier angeführten Fälle immerhin auf eine angreifbare Seite des seitens der Reformationskirchen und ihrer Theologen anfänglich bethätigten Verhaltens hin. Für die

[1] Wegen J. Jonas vgl. Pressel, J. J. (Väter der luth. K. VIII, Elberf. 1862), S. 118 f. Wegen Flacius: W. Preger, M. Fl. Illyr. II, 234. Wegen Augusts I. v. Sachsen: Tholuck, Lebenszeugen d. luth. K. etc., S. 26 f. Wegen Calovs: Tholuck, D. akad. Leben des 17. Jhdts, II, 144; auch Gust. Frank, Gesch. der protest. Theol. II, 28. — Als fernere Beispiele aus der Epigonenzeit der Reformation hätten den Genannten noch beigefügt werden können: Michael Cölius, Hofpr. in Mansfeld († 1559) und Hieron. Mencelius, Sup. ebend. (gest. 1599, nachdem er dreimal verheiratet gewesen); Georg Mylius, Prof. in Wittenberg (gest. 1607, nachdem er durch eilfertige Eheschliessung mit seiner 2. Frau, kaum 5 Monate nach dem Tode der ersten, Anstoss erregt. Vgl. W. Beste, D. bedeutendsten Kanzelredner der luth. K., Bd. I, 224; II, 156 etc.

[2] Hagenbach, Joh. Oekolampad (Elberf. Väter d. Ref. K. II, 107); Baum, Capito u. Bucer (ebd. III), S. 529 ff.

[3] Schaff, Hist. of the Reformation II (N.-York 1892), p. 248 f. u. 253 f. C. Schmidt, W. Farel (Elbf. Väter VIII) S. 35.

im folgenden zu schildernde Reaktion lag, wenn irgendwo, dann auf diesem besondren Punkte ein gewisser Berechtigungsgrund vor.

---

## § 2. Mystischer, pietistischer und methodistischer Asketismus im 17. und 18. Jahrhundert.

J. G. Reitz, Historie der Wiedergeborenen, 6. Aufl., 1740 ff. Ch. Gerber, Hist. der Wiedergeborenen in Sachsen, 4 Tle. 1726. Ferner Terstegen, Kanne, Tholuck; überhaupt die in Bd. I. S. 26 f. angeg. Litt.

Max Göbel, Gesch. des christl. Lebens in der rhein.-westfäl. Kirche, 3 Bde. Coblenz 1849—60. H. Heppe, Gesch. des Pietismus in d. ref. Kirche, insbes. derj. der Niederlande, Leiden 1879. A. Ritschl, Gesch. des Pietismus, 3 Tle., Bonn 1880—86. — Böhmer, Pietismus u. Methodismus: NKZ. 1895, 659—711.

Burkhardt, Gesch. d. Methodismus, Nürnb. 1795. Jacoby, Handb. des Methodism., 2 Tle., Bremen 1855 und: Gesch. des Meth., ebd. 1871. H. Lecky, Entstehungsgesch. u. Charakteristik des Meth., Heidelb. 1880. — L. Tyerman, The Oxford Methodists, Lond. 1873. Ders., Life of Wesley[4] 1877 und Life of Whitefield 1877. J. Atkinson, The Beginnings of the Wesleyan Movement in America and the Establishment therein of Methodism., N.-York 1896.

Eine katholisierende Strömung, welche im Gegensatze zum fast vollständigen Ausschluss alles Asketischen durch die Reformatoren auf mittelalterlich-mönchische Ideale zurückgriff und damit chiliastische Schwärmerei, z. Tl. auch socialistische Bestrebungen verband, begann schon während der ersten Jahre der Reformation in Gestalt des Wiedertäufertums und des Schwenkfeldtschen Spiritualismus hervorzutreten. Die Frage, ob Ritschl recht hat, diese Bewegung aus Nachwirkungen des franziskanischen Tertiariertums herzuleiten, oder ob sie (nach L. Keller) auf waldensische Einflüsse zurückzuführen ist, kann hier ununtersucht bleiben. Dass sie eine Verpflanzung katholisch-asketischer Anschauungen und Grundsätze auf evangelischen Boden anstrebte, leidet keinen Zweifel. Ihre Vertreter vermochten sich in das reformatorische Zeugnis von der Rechtfertigung durch den Glauben allein nicht zu finden; sie erblickten darin die Gefahr einer



Entfesselung der Lüste des Fleisches, redeten quietistischer Weltflucht bald in der einen bald in der andern Form das Wort und tadelten vielfach auch den harmlosesten frohen Lebensgenuss. Carlstadts gelegentliche Ausfälle wider „die Schlemmer zu Wittenberg“; Münzers fanatisches Eifern gegen „das geistlose sanftlebende Fleisch zu Wittenberg“; desselben Bemängelung des Malvasiers, den Luther trinke, und der Fliederblüten, die er, zu Leipzig im Wagen fahrend, in der Hand hielt; Valentin Ickelschamers Beschwerde darüber, „dass Luther in einem schönen Gemach sitze und mit den Doktoribus Bier trinke“ etc. — alles dies stammt aus gleicher Quelle und verfolgt das gleiche Ziel einer katholisierenden Um- und Rückbildung der Grundsätze evangelischer Ethik.[1]

Nach erfolgter Niederwerfung und blutiger Dämpfung des revolutionären Vorgehens der Stürmer und Dränger dieser Richtung (1525—35) lebte die Richtung selbst in Gestalt einiger kleineren Sekten fort. Zu ihnen gehört neben den Schwenkfeldtschen „Bekennern der Glorie Christi“ auch die Partei der Mennoniten. Einen asketischen Zug lässt auch sie auf mehreren Punkten ihrer Lebenshaltung und ihres theologischen Systems mit aller Deutlichkeit hervortreten. Die Wiederherstellung des Fusswaschungsritus als eines Gebrauchs von „fast gleicher Wichtigkeit“ wie Taufe und Abendmahl, die Untersagung des Eids und des Kriegsdiensts sind nicht die einzigen asketisierenden Elemente in ihrem Gemeinwesen. Auch ihr nüchternes Verhalten in Bezug auf Kleiderschmuck und auf Ausstattung der Wohnungen gehört hieher; nicht minder ihre schroffe Abwehr derartiger neuer Gewohnheiten und Genüsse wie beispielsweise das Tabakrauchen.[2] — Einiges von ähnlicher Art ist in die

---

[1] Eine lehrreiche Zusammenstellung hieher gehöriger Aussprüche (auch von Jac. Strauss, Eberlin v. Günzburg u. aa.) s. bei M. v. Nathusius, Die christl.-socialen Ideen der Reformationszeit und ihre Herkunft, Gütersloh, 1897, S. 90 ff. Vgl. aus früherer Zeit Hundeshagen, ThSt. u. Kr. 1845, S. 854 ff.; Luthardt, Zur Ethik, Lpz. 1888, S. 64 f.; auch dess. Gesch der chr. Eth. II, 64 ff.

[2] Art. 9 der von Pieter Jan Twisks 1639 für die westfries. Societät der Mennoniten aufgesetzten „Zwölf Artikel“ lautet: „Keiner soll unnütz Tabak gebrauchen aus böser Angewohnheit, wodurch man seine Zeit und sein Geld vergeudet und den andern, welche es nicht

Sektenbildungen auch des folgenden Jahrhunderts (Independenten, Baptisten, Quäker) übergegangen.[1]

In das Leben und die Lehrtradition reformierter Landeskirchen ist die Einbürgerung verwandter Grundsätze zuerst durch den s. g. Präcisismus niederländischer Theologen des 17. Jhdts. versucht worden. Wilh. Teellinck in Middelburg († 1629), den man als einen „zweiten, jedoch reformierten Thomas a. Kempis“ bezeichnet hat, gehört zu den frühesten Vorkämpfern der Richtung, die in nicht wenigen ihrer Eigentümlichkeiten und Liebhabereien an die „moderne Devotion“ erinnert (vgl. S. 545). Auf seinen Schultern stehend hat Gisbert Voet in Utrecht († 1676), als theologischer Vertreter einer gleicherweise strikt orthodoxen wie eifrig frommen und erbaulichen Lehrweise, ein System pietistischer Lebensgrundsätze auf calvinischer Basis ausgearbeitet, das wegen seines casuistischen Scharfsinns ebensowohl wie wegen der Entschiedenheit seines Gegensatzes zu allem weltförmigen Christentum einzig in seiner Art dasteht. Gemeinsames Tanzen von Personen verschiedenen Geschlechts (saltationes *γυναιδρικαί*), Schauspielbesuch und Spiel aller Art, Tragen von Haarschmuck, Zinsnehmen und Wechselgeschäfte, Teilnahme an Gelagen etc. gehören zu den Dingen, die er als mit einem „feinen“ oder „präcisen“ Christenwandel (vgl. Eph. 5, 15) schlechterdings unvereinbar beurteilt.[2] Von den Anhängern seines Standpunkts liessen zwar einige eine mildernde Tendenz

thun, zur Last wird durch üblen Geruch und durch Spucken. Ja dieses Übel wird so gross, dass man, anstatt die Bibel und das Gesangbuch hervorzuholen und sich gegenseitig zu erbauen, die Tabakspfeife hervorholt“. — Auf diesen Tabak-Paragraphen folgt dann der Kleider- und Luxus-Paragraph (10): „Man darf Schiffe und Häuser nicht zu viel verzieren, ebensowenig die Kleidertracht. Sondern man soll sich den Bescheidenen gleichstellen, damit wir nicht durch äussere Verzierungen die inwendigen verlieren, und somit das himmliche Brautkleid, und nicht in die äusserste Finsternis geworfen werden, wo Zähneklappen sein wird“. S. überh. Anna Brons, Ursprung, Entstehung und Schicksale der Taufgesinnten oder Mennoniten (Norden 1884), S. 135 ff.

[1] Näheres darüber s: bei H. Weingarten, D. Revolutionskirchen Englands (1868) und bei Robert Barclay, The inner life of the religious Societies of the Commonwealth, Lond. 1877.

[2] Gisb. Voetius, Disputationes sel. theol, V Bde., 1645; Exercitia pietatis, 1664 etc. Vgl. Ritschl I, 101 ff.; Luthardt, Gesch. d. Eth. II, 248 ff.



hervortreten, z. B. Vitringa († 1722), dessen „zartes“ Büchlein *Typus theologiae practicae* (1717) in seiner Beschreibung der Zustände und Verhaltungsweisen des rechten geistlichen Lebens sich einigermassen idealisierend zu den Forderungen des eigentlichen Präcisismus verhält. Andere jedoch gingen in ihrem Verherrlichen und Nachahmen katholisch asketischer Ideale über den Voetschen Standpunkt hinaus und gefährdeten insbesondere durch Verachtung des Ehestands oder gar durch ehefeindliches Verhalten die rechte evangelische Freiheit. Jodocus v. Lodensteyn († 1677) blieb grundsätzlich unverehelicht; ebenso von den späteren Führern der mystisch-pietistischen Bewegung Peter Poiret († 1719), Gerhard Terstegen († 1769), Samuel Collenbusch († 1603), nicht minder der aus dem lutherischen Deutschland herübergekommene und zu einem besonders eifrigen Adepten der mystisch-präcisistischen Weisheit der Niederländer gewordene Joh. Gichtel aus Regensburg († 1710). Der letztgenannte hat, weil er durch seine Wiedergeburt „in ein geistliches Ehebündnis mit der himmlischen Sophia getreten“ sei, mindestens ein Dutzend Heiratsanträge zurückgewiesen, die nach und nach von Müttern betreffs ihrer Töchter, von Wittwen oder Jungfrauen ihm gestellt wurden.[1] Viel weiter noch als er, der das Ehelichwerden doch nicht geradezu verbieten wollte, ging in ihren ehefeindlichen Gesinnungen Antoinette Bourignon († 1680), der man vorwarf, sie habe durch ihre Intriguen manche Gattin ihrem Gemahl (oder umgekehrt) abgünstig zu machen gesucht und überhaupt mehrfach störend ins Familienleben

[1] Über Gichtels öfteres wunderbares Emporgehobenwerden aus seinem Bette — eine Parallele zu dem, was kath. Heiligenleben von den Elevationen einer Christina Mirabilis u. Teresa, eines Peter v. Alcantara, Cäsar de Bus, Joseph v. Copertino etc. berichten — s. Kanne, Leben etc. II, 30. Ein Inhaber des Charisma der Thränengnade soll Gichtels Freund Überfeldt gewesen sein (Kanne II, 165). Etwas Ähnliches berichtet Reitz (Historie etc. II, 160) von dem frommen Engländer Jeremy Whitacker. Als berühmte katholische Inhaber der gratia lacrimarum aus neuerer Zeit seien bei dieser Gelegenheit (im Anschluss an das früher über mittelalterl. Beispiele Bemerkte) angeführt: Loyola, (Ribadeneira, Vit. S. Ign. p. 751), Teresa (Vie de S. Thérèse, p. 65. 138), Thomas von Villanova († 1535), Rosa v. Lima (Görres, Myst. II, 74. 253). Noch unser Jhdt. kennt hieher gehörige Beispiele; so den Benedictinerheiligen Gregor Müller, † 1818 (s. Stadl., Heiligenlex. II, 525).

ihrer Bekanntenkreise sich eingemengt.[1] — Auch wo man in dieser Richtung nicht so weit ging, liebäugelte man doch gern mit dem Thun und Treiben katholisch-asketischer Kreise, erstreckte sein Bedürfnis nach mystischer Erbauungslitteratur weit über das durch einen Thomas v. Kempen vertretene Genre hinaus und schwärmte für katholische Heiligenleben und Mirakel aller Art, auch die unglaublichsten. Die Terstegenschen „Leben heiliger Seelen" (s. S. 26) geben schon einen Begriff von dem, was man in dieser Beziehung sich gestattete, sie wurden aber, was ungeniertes Katholisieren betrifft, mehrfach noch übertroffen. Kein Wunder daher, dass man in den von solcher Lektüre beeinflussten Kreisen Dinge unternahm wie das Aushalten 40tägiger absoluter Fasten (vgl. unten § 5, B); dass man das seltsame Phänomen der ekstatischen Erhebung (Elevation) auch bei protestantischen Heiligen wie bei Gichtel, bei einigen der Sevennen-Propheten beobachtet haben wollte; dass man charismatischen Früchten eines steten Andachtslebens, wie die Gnade der Thränen, nachtrachtete und ihren Besitz bald diesem bald jenem evangelischen Asketen nachrühmte. Bis zu förmlicher Möncherei hat der starke asketische Eifer manche Angehörige der hier in Rede stehenden Kreise getrieben. Das Klausnerleben des Mittelalters suchten in ihrer Person wieder herzustellen einige der von Reitz biographisch behandelten „Wiedergebornen"; so der aus Frankreich gekommene fromme Schneider Wernerus, welcher tagelang in seinem aus hölzernen Planken gezimmerten kleinen Kämmerlein zu sitzen pflegte, und der ein einsames Hüttlein bewohnende Sonderling Joh. Gennuvit aus Wenningen a. d. Ruhr († 1699).[2] Eine Sekte von Mönchen und Nonnen in Kapuzinertracht bildete seit 1728 Konrad Beyssel (Peyssel) aus der in Holland entstandenen, dann aber nach Nordamerika übergesiedelten Täufersekte der „Tunkers" oder „Dumpler" hervor. Er stand der den Sabbat statt des Sonntags feiernden, durch Sittenstrenge und industrielle Betriebsamkeit ausgezeichneten Genossenschaft, deren Klöster,

[1] Antonius v. d. Linde, Antoinette Bourignon, das Licht der Welt (Leiden 1895) bes. S. 249 f.
[2] Hist. der Wiedergeb., [6], IV, 143. 166.



jedes mit 35 oder 36 Insassen, zu Ephrata in Pennsylvanien gelegen waren, bis zu seinem im J. 1768 erfolgten Tode als Patriarch oder „geistlicher Vater" unter dem Namen „Friedsam Gottrecht" vor. Unter seinem Nachfolger Peter Miller († 1796) begann das, den Grundsatz der Ehelosigkeit streng festhaltende kleine Häuflein dieser „Beysselianer" wegen immer spärlicher werdender Anschlüsse allgemach auszusterben. Doch soll noch zu Anfang der 80er Jahre unsres Jahrhunderts etwa ein halbes Dutzend derselben in einem jener Ephrataklöster gelebt haben.[1] Obschon erst in der neuen Welt voll und ganz ausgebildet, ist dieser täuferische Verein von Klosterbrüdern und -schwestern doch wesentlich ein Entwicklungsproduct des niederländischen Präcisismus. Das Ideal klösterlicher Zurückgezogenheit von der Welt ist den Anhängern dieser Richtung überhaupt auf vielfache Weise nahegebracht worden — litterarisch namentlich auch durch Terstegen in Gestalt der vielen erbaulichen Mönchs- und Nonnenbiographien seines dreibändigen Werks „Leben heiliger Seelen" (s. I, 26), durch Wilh. Schortinghuis in seiner vielgelesenen Schrift „Het innige Christendom" (1740), u. a. m.

Einige charakteristische Züge dieses niederländischen und rheinisch-westfälischen Krypto- oder Semi-Katholicismus kehren im Lehr- und Lebensprogramm der lutherischen Pietisten Spenerscher Observanz wieder, andere fehlen ihm. Was ihm so gut wie ganz fehlt, ist u. a. die cölibatäre Tendenz. Schon den mystischen Vorgängern Speners blieb dieselbe, wenn man von Gichtel absieht, wesentlich fremd. In der Weigel-Böhmischen Lehre von Adams Erschaffung als Mannweib und von der Bildung Evas während seines Schlafes als der eigentlichen Ursünde lag eine starke Versuchung zu überspannter Virginitätsschwärmerei. Aber trotz vielfacher Beeinflussung durch dieses dualistische Dogma sind die böhmisierenden luth. Mystiker — wie schon Weigel und Böhme selbst — dem Ehestand und Kinderzeugen keineswegs fern geblieben. Sogar Petersen und Gottfried wurden ihrer anfänglich gehegten Absicht jungfräulich zu bleiben, untreu; sie

[1] Cattell, Artik. „Tunkers", in Schaffs Religious Encyclop. III (1884).

traten, als jeweilig die rechte Gehilfin sich für sie gefunden, zum nicht geringen Ärger Gichtels in den Ehestand. Von den Führern des eigentlichen Pietismus ist, den einzigen Breithaupt († 1732) ausgenommen, keiner unbeweibt geblieben. Spener, Francke, Canstein, Anton, Bengel etc., sie alle wurden Ehemänner und Väter, zum Teil von grossen Familien; wie denn Speners Ehe mit elf, diejenige Bengels mit zwölf Kindern gesegnet war. Sogar manches, was auffallen und an die oben aus der Familiengeschichte einiger Reformatoren mitgeteilten Beispiele erinnern kann, ist in diesen Kreisen vorgekommen. Wie schon Christian Scriver — unter den unmittelbaren und Wegbereitern für die pietistische Bewegung einer der namhaftesten — kein Bedenken getragen hatte, nach seiner dritten Frau Tode noch eine vierte Ehe einzugehen, so that Speners Schwiegersohn Adam Rechenberg in Leipzig († 1721). Sein vierter Ehebund mit einer Tochter Speners ist unter dessen Segen, ohne etwaige Bedenken wegen Zulässigkeit einer solchen „Tetragamie", geschlossen worden! Bei der Ehe, welche Joh. Anastasius Freylinghausen 1715 mit A. H. Franckes einziger Tochter einging, konnte ein andrer Umstand auffallen, nämlich das Verhältnis der cognatio spiritualis, in welcher der bereits 45 Jahre alte Bräutigam zu seiner jugendlichen Braut stand, die er einst aus der Taufe gehoben hatte. Auch des Grafen Zinzendorf zweite Eheschliessung mit Anna Nitschmann — 1757, kaum ein volles Jahr nach dem Tode seiner ersten Gattin, der Gräfin Erdmuth Dorothea — gehörte zu den mit Recht einiges Aufsehen erregenden Vorkommnissen dieser Art.

Von einer cölibatsfreundlichen Tendenz des deutschen Pietismus kann demnach nicht wohl die Rede sein. Auch Speners gelegentliche Befürwortung des Gedankens einer Wiederherstellung der Klöster im Luthertum bekundete keine solche Tendenz. Der aus Calixts Schule stammende lutherische Abt Molanus von Loccum (†1722), ging — wie seine unlängst von Uhlhorn auszugsweise mitgeteilte Rede der Aufnahme eines Novizen in sein Kloster zeigt — hierin beträchtlich viel weiter, verlieh auch dem, was er zur Empfehlung



des ehelosen Standes sagte, durch sein eignes Verbleiben in demselben bis an sein Ende den nötigen Nachdruck. Dennoch wollte selbst er von Herstellung eines Zwangscölibats nichts wissen, erklärte vielmehr unter Hinweis auf das Paulinische „Besser ists freien, denn Brunst leiden" (1. Kor. 7, 9) den Wiederaustritt incontinenter „Mönche" aus seiner Abtei für zulässig.[1] — Beträchtlich viel enger geartet als jenes Verhalten in Bezug auf Sexualaskese erscheint der von Spener und seiner Schule vertretene Asketismus auf den Gebieten des diätetischen und des sozialen Lebens. In den „Theolog. Bedenken" Speners begegnet man nicht selten nachdrücklich empfehlenden Hinweisen aufs Fasten. „So wird es", heisst's darüber u. a., „ein herrlich und nützlich Mittel, welches sogar nicht vor papistisch zu achten, das vielmehr zu bejammern, dass es nicht öfter und fleissiger von uns practicieret wird". Spezifischer dem pietistischen Standpunkte angehörig als derartige auch der orthodoxen Anschauungsweise damaliger Zeit noch im ganzen conforme Vota[2] ist die Polemik gegen das Gebiet der ethischen Adiaphora oder Mitteldinge. Zu den Mitteldingen, deren Zulässigkeit für ernste Christen man pietistischerseits mehr oder minder eifrig bestritt, gehörten nicht nur Theaterbesuch, weltliche Spiele, regelmässiger Wirtshausbesuch sowie Tanz — welchen letzteren andrerseits der Orthodoxe J. F. Mayer um so angelegentlicher in seiner „Tanzpredigt" in Schutz nahm —, sondern auch das „Tabaktrinken", in Bezug worauf ein pietistischer Poet jener Zeit das Spottverslein dichtete:

„Da man zuvor gesoffen Bier und Wein,
Muss itzo Feuer und Dampf davor gesoffen sein".

Nicht bloss wider das fünf Tage währende alljährliche Pfingstbier-Trinken der Bauern in Leipzigs Umgebung und andere

[1] S. die interess. Mitteilungen Uhlhorns in d. Aufs. „Lutherische Mönche in Loccum": ZKG. X, 1889 (bes. S. 428 f.).

[2] Schon der Wittenberger Theologe Balthasar Meisner († 1626) redete sowohl privatem wie öffentlichem Fasten das Wort. Chr. Scriver, noch unabhängig von der pietistischen Bewegung, urteilte: „Almosen und Fasten sind des Gebetes beide Flügel". J. Frz. Buddeus in Jena, vermittelnd zwischen Orthodoxie und Pietismus, lieferte in s. Institutiones theol. moralis (Lpz. 1723), p. 337 ff. eine Apologie eines discreten und gemässigten evang. Fastens. Val. Ernst Löscher pflegte nach altkirchl. Sitte jeden Freitag zu fasten, u. s. f.

dergl. Volksbelustigungen wurde geeifert. Auch der fröhliche Trunk im Freundeskreise wurde als zu den unerlaubten „Busshandlungen“ gehörig angefochten; das „poculum hilaritatis sei ebensowenig zu rechtfertigen wie das poculum ebrietatis“. Sogar den Schulkindern meinte A. H. Francke das Spielen — wenigstens innerhalb der Räume des Schulgebäudes — gänzlich verbieten zu müssen.[1] Andere, besonders von den Pietisten zweiter Generation, sind so weit gegangen, auch das Lachen und das Spaziergehen als mit christlichem Lebensernst unverträglich anzufechten. Man wird hierbei an den finstren Rigorismus der Montanisten Tertullians erinnert. Andrerseits erinnern gewisse auf das Bibelbuch und seine asketische Verwendung bezügliche Lieblingssitten eines Teils der pietistischen Kreise an Ähnliches bei den niederländischen „Devoten“ des 15. Jhdts. (vgl. S. 544 f.). Man suchte gern Orakel aus der h. Schrift durch „Däumeln“ beim Aufschlagen derselben; Spener selbst hat diesen Brauch, wenn nicht selbst geübt, doch geduldet und gelegentlich gut geheissen.[2] Man legte sich Spruchsammlungen nach mehr oder weniger spielenden Methoden an, trug mit biblischen Sprüchlein beschriebne Denkzettel auf der Brust oder in der Tasche mit sich herum, stellte auch wohl — wie eine Zeitlang Gottl. Aug. Spangenberg während seiner Studentenzeit dies that — ernste Gewissensprüfungen dadurch an, dass man auf dem Wege meditierender Vergleichungen zwischen Katechismus und Schrift „ein Privatissimum bei dem HErrn nahm.“

Manches von diesen Dingen ist in die Kultuspraxis und Lebenssitte der Brüdergemeinde Zinzendorfs übergegangen, hat übrigens hier zum Teil eine Fortbildung zu freierer und minder gesetzlicher Gestalt erfahren. Der asketische Gebrauch biblischer Tageslosungen ist in jener vereinfachten und veredelten Gestalt, wie ihn die jahraus jahrein neu zusammengestellten „Losungen und Lehrtexte“ vermitteln, zu einem Gemeingut weitester evangelischer Kreise geworden. Auch sonst hat Zinzendorf da, wo sein Vorgänger Spener nach enger begrenzten Gesichtspunkten zu Werke ging, gross-

[1] Gust. Kramer, A. H. Francke (Halle 1880), I. 240; II, 421.
[2] Näheres bei Ritschl, Gesch. des Pietismus II, 601—63.



artigere und fruchtbringendere in Anwendung gebracht. Seine Brüdergemeinde hat beide Spenersche Postulate zumal, das der wieder herzustellenden Klöster und das der ecclesiolae in ecclesia praktisch verwirklicht. Sie hat hiebei namentlich auf dem Felde der Heidenmission Ergebnisse geliefert, die auch das von einem Francke in dieser Hinsicht Angestrebte an weitgreifender Bedeutung erheblich übertreffen und jenes Urteil Herders zu rechtfertigen dienen, der Zinzendorf als „einen der grössten Eroberer“ feierte.

Eine bis in die ersten Jahrzehnte des 17. Jhdts. zurückreichende mystische Strömung und eine Parallele zu der von Spener ausgegangenen und von Zinzendorf weitergebildeten pietistischen Bewegung sind auch in den Ländern englischer Zunge aufeinander gefolgt. Sie stehen, was asketischen Rigorismus angeht, hinter ihren festländischen Vorgängern und Concurrenten nicht zurück, ja sie übertreffen dieselben darin mehrfach. Was bei diesen britischen Vertretern eines dem katholischen nachgebildeten evangelischen Asketismus vor allem charakteristisch hervortritt, ist eine weit getriebene Fastenstrenge. Schon im Leben und den Schriften jener mystischen Vorläufer des Methodismus wie Lewis Bayley, John Bunyan, Richard Baxter spielt dieser Punkt eine wichtige Rolle, mehr aber noch in der Entstehungsgeschichte der durch Wesley und seine Oxforder Gefährten angefachten Bewegung. Derselbe übermässige Kasteiungstrieb, der von den frühesten Anhängern der Quäkersekte einige zu Opfern ihrer zu weit getriebenen Nahrungsenthaltung gemacht hatte, raffte Wesleys Freund Morgan weg; der frühzeitig eingetretene Tod dieses edlen Jünglings (1732) galt allgemein als durch die Entkräftung herbeigeführt, die sein vieles Fasten, in Verbindung mit seinem rastlosen Liebeswirken, ihm zugezogen. Die weitere Entwicklung des Wesleyschen Methodismus lässt neben derartigem auch sonstige Proben von asketischem Rigorismus in reichlicher Zahl hervortreten. Die engherzige Beurteilung der verschiedenen Arten von Adiophora durch die deutschen Pietisten gewinnt hier eine Menge interessanter Parallelen, und auf nicht wenigen Punkten wird das Mass von Gesetzlichkeit und unevangelischer Scrupulosität, dem man bei jenen

begegnet, hier überboten.[1] Nichtsdestoweniger sind auch von dieser Bewegung gewaltige Wirkungen ausgegangen. Zu seinem stürmischen Bekehrungseifer gesellte ihr Urheber ein nicht geringes Mass von praktischem Geschick und organisatorischem Talent hinzu, sodass sein Wirken als ein gemeinsames Gegenstück zu demjenigen der beiden deutschen Koryphäen des Pietismus, Speners wie Zinzendorfs, erscheint. Sein Ruf „*My parish is the world*“ mochte zu seinen Lebzeiten als enthusiastische Übertreibung erscheinen, hat aber durch die Entwicklung seiner Sekte nach seinem Tode und durch deren propagandistische Erfolge innerhalb der christlichen Welt wie in der Heidenmission eine Bewahrheitung in grossartigem Massstab gewonnen.

Und grade in Bezug auf das Asketische ihrer Bestrebungen hat die methodistische Bewegung, sehr abweichend von ihrer deutsch-pietistischen Parallele, ungemein nachhaltig auf weiteste Kreise eingewirkt. Was der Pietismus an Nachwirkungen seiner weltflüchtigen Grundsätze und seiner damit zusammenhängenden asketischen Traditionen durch die Epochen des Rationalismus und der Revolution hindurch bis in unser Zeitalter hinein vererbt hat, ist von geringfügiger Bedeutung verglichen mit der nach Millionen zählenden Anhängerschaft, welche der Methodismus in den Ländern des englischen Sprachgebiets, namentlich in Nordamerika, für seine Abstinenzgrundsätze in Bezug auf alkoholische Getränke zu werben gewusst hat. Auch von der anfänglichen Fastenpraxis des englischen Methodismus haben sich, wenn nicht gerade viele, doch einige Nachwirkungen bis in unsre Zeit erhalten. Wir werden auf dieselben, die namentlich in dem jüngsten seiner zahlreichen Sektengebilde, bei der Heilsarmee, des Generals Booth, eine nicht unwichtige Rolle spielen, unten noch zurückzukommen haben.

[1] Näheres bei Luthardt, Gesch. d. Eth., II, 339 f., und bei Böhmer a. a. O., S. 685 f.



## § 3. Das katholische Ordenswesen seit der Reformation.

### Ordens-Reformen und neue Orden, abgesehen vom Jesuitenorden.

Aub. Miraei Regulae et constitutt. Clericor. in congreg. viventium, Antwerp. 1638. — Holst.-Brockie, Cod. regg., t. V und VI. — Helyot, Henrion-Fehr und Heimbucher in den betr. Abschnitten ihrer Darstellungen der Ordensgeschichte. — Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengesch.³, III, 274–289; 511—525.

Uhlhorn, Die christl. Liebesthätigkeit. Bd. III (Stuttg. 1890), S. 169 ff. 210 ff. 415 ff. Rich. Weitbrecht, Die Mönchsorden im Lichte der Geschichte, in der Sammelschrift „Das Reich muss uns doch bleiben“ (herausg. v. Frz. Blanckmeister, Lpz. 1896), S. 272 ff.

[Ausserdem die in den Fussnoten angeg. Litt.).

Der Urteilsspruch der Reformation über den mittelalterlich-katholischen Asketismus war ein vernichtender gewesen. Er hatte gänzliche Beseitigung aller Orden mit bindendem Gelübde gefordert und hatte nur jenes Minimum asketischer Handlungen, für welche das Evangelium sein Zeugnis ablegt, als berechtigt anerkannt. Ein vieltausendstimmiges „Non possumus!“ schallte aus dem katholischen Lager diesen Forderungen entgegen. Statt eines Rückgangs oder auch nur Stillstands trat in der ordensgründenden Thätigkeit vielmehr ein kräftiger neuer Aufschwung ein. Viele Päpste des ausgehenden Mittelalters hatten die Politik Innocenz' III. befolgt, den Gründungsprojekten eifriger Asketen hindernd entgegenzutreten. Seit Clemens VII. und Paul III. wird diese Politik verlassen. In der Reihe der contrareformatorischen Massregeln zur Stützung und Stärkung des römischen Systems nimmt die Begünstigung des Aufkommens neuer Orden und religiöser Brüderschaften eine der vordersten Stellen ein. Dutzende von Genossenschaften der ersteren und Hunderte von solchen der letzteren Art treten unter päpstlichem Segen ins Leben. In den 20er Jahren des 16. Jhdts. beginnt die Bewegung; ohne beträchtliche Pausen setzt sie sich fort durch sämtliche Jahrzehnte dieses und des nächstfolgenden Jahrhunderts. Und nur vorübergehend hat das Aufklärungsstreben des „philosophischen“ Jahrhunderts,

haben der Josephinismus, die Revolution, der Napoleonismus sie zu hemmen vermocht. Alsbald nach erfolgter Restauration des Papsttums beginnt der Gründungstrieb sich aufs neue zu regen, um nach teilweise veränderter, den modernen Zeitbedürfnissen angepasster Taktik seine Vertretung der katholischen Interessen fortzusetzen bis in alle Zukunft hinein.

Nur das eigentlich Asketische in der Bewegung interessiert uns hier näher. Von ihren zahlreichen Gründungsprodukten können die, bei welchen dieses Moment verhältnismässig zurücktritt, nur flüchtig berührt werden. Immerhin lässt eine vollständige Aufzählung wenigstens der wichtigeren sich nicht umgehen. Wir geben dieselbe, indem wir mit den Reformen älterer Orden anheben und sodann die Reihe der Neugründungen, unter vorläufiger Zurückstellung der Gesellschaft Jesu als der originellsten und wichtigsten, durchmustern.

### A. Reformen älterer Kleriker- und Mönchsorden.

Mehrere wichtig gewordene Reformen des regulierten Chorherren-Instituts sah sogleich das erste Jahrzehnt der Reformationszeit erstehen.

Die Theatiner, gestiftet 1524 durch den päpstlichen Protonotar Cajetan da Thiene (nach welchem sie auch Cajetani genannt wurden) und hauptsächlich ausgebildet und gehoben durch Joh. Peter Caraffa, den nachherigen Papst Paul IV., nahmen in ihre Satzungen ein verschärftes Armutsgelübde ohne Bettelbefugnis auf und suchten, nicht ohne in ihrer Studienordnung ziemlich hohe Anforderungen an ihre zu mindestens 4—5jähriger philosophischer und theologischer Lernzeit verpflichteten Novizen zu stellen, hauptsächlich durch Predigt (auch öffentliche auf den Strassen), Seelsorge und Sakramentsspendung bekehrend auf die gebildeteren katholischen Kreise einzuwirken. — Vier Jahre nach ihrer Gründung begann der venetianische Senatorssohn Girolamo Emiliani (Miani, † 1537) die Begründung seiner Regularkleriker-Congregation von Somascha (auch „Clerici regulares S. Maioli" genannt, nach einer ihr gehörigen Kirche zu Pavia). Krankenpflege, Erziehung armer Waisenkinder, Unterricht des Landvolks gehören zu ihren Hauptthätigkeiten. Das



theologische Studium tritt bei ihnen mehr zurück; dagegen spielen regelmässig wiederkehrende Kasteiungen, u. a. auch jeden Freitag vorzunehmende Selbstgeisselungen,[1] in ihren Constitutionen eine nicht ganz untergeordnete Rolle. — Barnabiten ist der gewöhnliche, „Clerici regulares S. Pauli decollati" der offizielle Name einer dritten Congregation aus derselben Zeit und Gegend, gestiftet durch den Cremoneser Edelmann Anton Maria Zaccaria unter Beihilfe der Mailänder Ferrara und Morigia, bestätigt 1532 durch Clemens VII. Auch ihr Reglement sieht gelegentliche Selbstgeisselung vor (freilich nicht in gebietender, sondern nur in gestattender Form); ausserdem Fasten nicht bloss Freitags sondern auch Mittwochs im ganzen Jahre, sowie Stillschweigen von der abendlichen Gewissensprüfung an bis nach der Frühmette des folgenden Tags. Ihre Studienforderungen, auf vier Jahre philosphischen und vier theol. Studiums lautend, bezweckten insbesondere die Ausbildung zum Abhalten erbaulicher Vorträge (collationes), zur Leitung theologischer Seminarien und zur Veranstaltung von Missionen, beides unter Katholiken wie unter Ketzern. Eine Ergänzung des besonders durch die Gunst des gewaltigen Mailänder Erzbischofs Carlo Borromeo geförderten und gehobenen Ordens nach der Seite seiner missionierenden Einwirkung auf Frauen sollte der gleichzeitig mit ihm durch Gräfin Luise Torelli in Mailand gestiftete (und durch Pauls III. Bestätigungsbulle 1534 der Aufsicht der Barnabitenkleriker unterstellte) Orden der Angeliken bilden, der indessen über eine lokale, auf Mailand beschränkte Wirksamkeit nicht hinaus gelangte. — Noch das vorige Jahrhundert sah, zuerst bestätigt 1741 durch Benedict XIV., eine durch die Strenge ihrer Busspredigten und durch erfolgreiches Missionieren unter Katholiken wie Heiden zu Ruhm gelangte Chorherrenreform entstehen, den von Paul vom Kreuze († 1775) in Orbitello gestifteten Orden

---

[1] Eadem feria sexta post mentalem orationem — — convocati nostri omnes in eundem locum convenient, ibidem flexis genibus, ad renovandam cruciatuum J. Christi domini nostri memoriam et pro commissorum expiatione peccatorum, carnem suam unusquisque moderate, discrete loris caedendo affliget, quod (teste div. Bernardo) genus quoddam martyrii est, etc. (Constitt. Congr. Somaschae, II, 14, 9).

der Passionisten (Clerici excalceati s. Crucis et Dominicae Passionis), der später die Paulus- und Johanneskirche auf dem Mons Cölius in Rom zu seinem Hauptsitze erkor und eine Anzahl Klöster in Belgien, Grossbritannien und der Türkei errichtete.[1]

Benedictiner-Reformen sah die nächste Zeit nach dem Concil von Trient mehrere entstehen, doch gelangte nur eine derselbe zu bedeutenderem Ruhm und Einfluss. Es ist dies die seit 1618 von der lothringisch-französischen Congregation von St. Vanne und Hidulph (einer Stiftung Didiers de la Cour, 1596) losgezweigte Congregation des heil. Maurus, welche, hauptsächlich durch Richelieus Gunst gefördert, sich binnen kurzem zur Stärke von über 190 Klöstern entwickelte, die ursprüngliche Strenge der Regel Benedicts bei sich wieder herstellte, aber weniger durch harte Kasteiungen als durch tüchtige Studien und glänzende theologische Leistungen ihrer Mitglieder sich auszeichnete. — Dagegen suchte die Cisterzienserreform, welche um 1580 durch Jean de la Barrière von dem südfranzösischen Kloster Fulium (N. Dame des-Feuillants, Dép. Haute-Garonne) aus begründet wurde und die in Frankreich unter dem Namen der Feuillants (Fulienses), in Italien unter dem der „Reformierten Bernhardiner" bis gegen d. J. 1800 bestand, vor allem durch die Strenge ihrer Büssungen zu glänzen. Von den Verschärfungen über das Mass altcisterziensischer Strenge hinaus, welche der Stifter († 1600) anfänglich eingeführt hatte — bestehend in völligem Verbot allen Weines, selbst für Kranke, in knieender Stellung beim Essen, in Schlafen auf Brettern, Barfüssig- und Barhäuptigkeit, u. s. f. — wurden die meisten schon bald auf Befehl Clemens' VIII. wieder abgestellt, sodass die unter ihm 1595 eingeführten definitiven Satzungen der Congregation ungefähr bei den Forderungen Stephan Hardings und des hl. Bernhard stehen blieben. —

[1] S. die Constitt. cleric. regul. Theatinor. bei Holst. V, 349—414; die Const. Congr. Somasch. ib. III, 199—296; die Const. Clericor. reg. S. Pauli decoll. ib. V, 453—494; die Regel der Clerici S. Crucis et dominicae Passionis im Bullar. Rom. cont. IV, p. 98—118. — Wegen der Angeliken und der mit ihnen verwandten Guastallinae vgl. Helyot IV, 75 f.



Auch Agnes Henriquez, als Stifterin der seit 1596 vom spanischen Kloster las Huelgas ausgegangenen Recollectinnen-Reform des weiblichen Teils des Ordens v. Cisterz, sowie die ihrem Beispiel nacheifernde Angelika Arnauld, Reformatorin von Port-Royal des Champs unweit Versailles (seit 1609), gingen über das Mass dessen, was Harding einst den Nonnen von Tart, des Mutterklosters aller Cistercienserinnen, vorgeschrieben hatte, nicht wesentlich hinaus. — Dagegen that der Stifter der Congregation von la Trappe (1663 ff.), Armand Jean le Bouthillier de Rancé († 1700), wieder einige Schritte in der Richtung auf Überbietung der ursprünglichen Cisterzienserregel, ebenso wie derjenigen der Karthäuser, in Bezug auf harte Satzungen. Seinen Mönchen ist, ausser beständiger Schweigsamkeit (beim Arbeiten, beim Essen, beim Sichwärmen am gemeinsamen Ofen etc.), eine xerophagische Diät von grösster Strenge vorgeschrieben. Butter, Schmalz, selbst Oel sind als Speisezuthaten verpönt. Ausser allen Arten von Fleisch sind auch Fische und Eier verboten — gestattet also nur: Gemüse, Salat, Früchte, grobes Kleien-Schwarzbrot mit Salz, auch einige Mehlspeisen (du laitage), sowie als Getränke: mittags und abends ein Achtelmass Wein oder ein Viertelmass Bier. Dabei wird Tag für Tag härteste Garten- und Feldarbeit verlangt. Einen zeitweiligen Erholungsspaziergang (spaciment) im Walde gestattet die Regel; jedoch soll derselbe mit erbaulicher geistlicher Unterhaltung (conférence) verbunden sein. Als Akt der Demutsaskese ist jeden Samstag Abend das „mandatum", d. h. die Fusswaschung zu vollziehen. Fremden war ursprünglich das Betreten der Trappistenklöster streng untersagt; begehrte eine fürstliche Person, der man es nicht wohl abschlagen konnte, die Besichtigung, so hatten die Mönche das Kloster vorher zu verlassen. Erst neuerdings ist diese harte Bestimmung ausser Gebrauch gekommen. Litterarische Arbeit und wissenschaftlich-theologische Studien verbot Rancé. „Den gekreuzigten Heiland kennen lernen soll der Trappisten einzige Wissenschaft sein". Daher denn sein heftiger Streit mit dem fürs gute Recht der Studia monastica eintretenden Benedictiner

Mabillon.[1] Auch zum Jesuitenorden trat er vermöge dieser wissensfeindlichen Richtung in Gegensatz, während er andrerseits freilich in Bezug auf den Stock- oder Cadaver-Gehorsam, wie auch er ihn von seinen Mönchen forderte, die jesuitischen Grundsätze nachahmte.[2]

Von den Bettelorden-Reformen ist zum grössten Ansehen gelangt die durch Matteo de Bassi zu Montefalco in Umbrien 1528 gestiftete Congregation der Capuziner, im Punkte der Armutsaskese oder sonstiger Enthaltungen wesentlich am Standpunkt der Franziskaner-Observanten festhaltend und von diesen eigentlich nur durch ihre langen, oben spitz zulaufenden Kapuzenröcke sowie durch ihre Bärte sich unterscheidend. Aus einer Congregation wurden sie 1619 durch Paul V. in einen selbständigen Orden unter einem besonderen Generalminister umgewandelt. Sie zählten in ihren 50 Provinzen damals 1500 Klöster — von welcher (in der Folge zeitweilig noch vermehrten) Zahl sie jetzt auf etwa 530 herabgesunken sind. — Entschuhte Franciskaner (Descalzos) oder Alcantariner stiftete 1540, anknüpfend an die bereits 1496 ins Leben getretene spanische Barfüsser-Reform des Juan de Guadelupe, der überaus strenge Asket Petrus von Alcantara († 1562), Verfasser eines in weiten Kreisen beliebt gewordenen erbaulichen Tractats „De oratione et meditatione“, aber in Behandlung sowohl seiner selbst wie seiner Mönche ein furchtbar harter Zuchtmeister. Seiner auch in der Missionsgeschichte des neueren Katholicismus (bes. derjenigen Südamerikas und Ostasiens) eine wichtige Rolle spielenden Congregation gebührt der Name „Minoriten von der strengsten Observanz“. Ausser völligem Ausschluss alles Weins und Fleisches, auch der Fische, von ihrer Kost dienen Einrichtungen wie Schlafen auf blosser Erde oder auf Brettern,

[1] Über dieser Controverse, welcher einerseits Rancés Traité de la sainteté et des devoirs de la vie monastique (1683), andrerseits Mabillons berühmter Traité des études monastiques (1691) entstammen, vgl. die ausf. Abh. v. Didio, La querelle de Mabillon et de l'abbé de Rancé, in der Rev. des sc. ecclés. 1892.

[2] Les Règlements de l'Abbaye de Nostre Dame de la Trappe. En forme de Constitutions etc., b. Holst. VI, 606—640. Vgl. die deutsche Ausg. v. P. Bonaventura, Graz 1887. — Biographisches über Rancé und reiche Litt.-Angaben bieten Helyot VI, 1 ff. u. Heimb. 244—251.



Einsperrung in Zellen von nur je 2 Metern Länge, häufige Bussgeisselungen u. s. f. zu ihrer Kasteiung.[1] — Verwandte Tendenzen verfolgten innerhalb der weitverzweigten Familie des h. Franz die Riformati Italiens (schon seit ca. 1525) und die Recollets (Recollecti) Frankreichs — letztere seit 1602 zu einer besonderen Congregation vereinigt und seit 1641 der Regel der Alcantariner angeschlossen, wobei sie übrigens von deren übergrosser Härte einiges milderten. — In den Karmeliterorden wurden Peters von Alcantara Grundsätze, doch auch nicht ohne einige Milderungen, durch die h. Teresa d. Jesus († 1582) und ihren geistlichen Sohn Juan de la Cruz († 1591) verpflanzt. Verbot alles Fleischgenusses, ausgenommen für Kranke und auf Seereisen Begriffene, Schlafen auf Bretterlagern, jedoch mit zwei Wolldecken, sowie dreimalig wöchentliche Geisselung (zur Vermehrung des Glaubens“ sowie „für die Wohlthäter, die Seelen im Fegfeuer, die Gefangenen und die mit einer Todsünde Belasteten“) gehören zu dem, was sie zu beobachten haben. Auch die Ideen und Motive von Peters Tractat über „Gebet und Betrachtung“ verpflanzte Teresa aus der Tradition der Alcantariner in die ihres Ordens hinüber, nicht ohne sie auf originelle Weise fortzubilden und, in Anlehnung an noch andere Erzeugnisse der mystisch-asketischen Litteratur, zu ergänzen. Ihre berühmte Theorie vom Herzens- oder Seelengebet (*oracion de recogimiento*), mit den vier Stufen der Betrachtung, der Sammlung, der Vereinigung und der Entzückung, scheint ausser von Petrus her auch von den Mystikern der Niederlande (Dionysius Rickel, vielleicht auch Ruysbroeck) direkte oder indirekte Impulse für ihre Ausbildung erfahren zu haben.[2] — Im Anschluss an das teresia-

[1] Zöckler, Petr. v. Alcantara, Teresia v. Avila u. Joh. v. Kreuz etc.: Ztsch. f. d. ges. luth. Theol. 1864, I.

[2] Zöckler a. a. O., sowie im Artik. „Teresa“, PRE.[2] (bes. S. 323 f.). Der obige Hinweis auf die Möglichkeit einer Benutzung auch niederländisch-mystischer Vorbilder durch Teresa stützt sich u. a. auf den interessanten Umstand, dass eine der Schriften des „ekstatischen Doctors“ Ruysbroeck: der Tractat „Von den 7 Schlössern“, nach Titel wie Inhalt mit T.s „Seelenburg“ (Castillo interior) sich berührt. — Wegen des Verhältnisses der teresian. Gebetsmystik zu derjenigen Osunas und Loyolas s. unten § 4.

nische Muster hat dann auch der durch sein aufopferndes Wirken für Gefangenenbefreiung und sonstige Liebesarbeit berühmte Trinitarierorden — zwar nicht selbst Bettelorden, aber seiner Tendenz nach denselben nahestehend (s. S. 516 f.) — eine Entschuhungsreform in einem beträchtlichen Teil seiner Klöster eingeführt. Diesen durch Pater J. Bapt. de la Concepcion seit 1594 ins Leben gerufenen Orden der Trinitarier-Discalceaten oder -Recollecten bestätigte Paul V. 1609, indem er ihn zugleich für einen eigentlichen Bettelorden erklärte.[1]

### B. Neue Orden.

Im Bereich der selbständigen neuen Ordensgründungen tritt das asketische Moment weit weniger stark hervor, als bei den Reformgenossenschaften innerhalb älterer Orden. Die Richtung aufs Praktische überwiegt bei fast allen hieher gehörigen Erscheinungen. Unterscheiden wir, behufs Gruppierung derselben, die drei Grundtendenzen der Contemplation, des praktischen Liebeswirkens und der (gelehrten oder volkstümlichen) Unterrichtsthätigkeit, so stellt sich uns zur Ausfüllung der ersten dieser Rubriken nur ein einziger Orden zur Verfügung.

Es ist dies der unter Mitwirkung des Bischofs Franz v. Sales zu Annecy 1610 durch Johanna Franziska v. Chantal († 1641) gegründete Visitantinnen- oder Salesianerinnen-Orden, ursprünglich eine Gemeinschaft zu beschaulichem Leben, insbesondere zur Pflege jener mystischen Stufenandacht, wie sie Sales in freiem Anschluss an die Gebetstheorie der h. Teresa (unter teilweiser Umbildung von deren vier Gebetsstufen) ausgebildet hatte. Erst etwas später wurden auch Krankenpflege und Erziehung der weiblichen Jugend unter die praktischen Ziele des Ordens mit aufgenommen. Doch hat es derselbe zu namhaften Leistungen in dieser Hinsicht nicht gebracht.[2]

[1] Heimb. I, 431 f. (wo übrigens der Versetzung der unbesch. Trinitt. in d. Reihe der Mendikantenorden nicht gedacht ist).

[2] Heimb., S. 523—528; Uhlhorn, Chr. Liebesthätigkeit III, 211 f. L. Muggenthaler, Der Schulorden der Salesianerinnen in Bayern 1667—1831. Bamberg 1895.



Weit beträchtlicher ist die Zahl der, teils in eigentlicher Ordensform teils in Gestalt von Brüder- oder Schwesterschaften, der Krankenpflege und anderen Liebeswerken sich widmenden Vereine. Einige derselben, wie der durch Angela Merici 1535 zu Brescia gestiftete Ursulinerinnen-Orden, welchen Carlo Borromeo zu angesehener Stellung emporhob, und wie der wenig später auf portugiesischem Boden durch Johann v. Gott († 1550) gestiftete Orden der Barmherzigen Brüder, rühren schon aus den ersten Jahrzehnten des hier in Rede stehenden dreihundertjährigen Zeitraums her. Andere, wie namentlich die grossartigen Schöpfungen des Vincent von Paul († 1660): die Lazaristen-Priester (Prêtres de la Mission) seit 1624 und die Barmherzigen Schwestern (Filles de la Charité, seit 1618, bzw. 1629), gehören ungefähr seiner Mitte an. Noch andere traten im weiteren Verlauf des 17. oder im 18. Jhdt. ins Leben. Die grösste Wichtigkeit von allen hat der eben genannte weibliche Hauptorden Vincents erlangt; doch fällt sein Heranwachsen zu eigentlich internationaler Bedeutung und zu einer Stärke von etwa 30 000 Mitgliedern (in mindestens 2500 Häusern) erst in unser Jahrhundert. Bis auf Napoleon I., dessen Begünstigung er seinen gegenwärtigen Weltruhm zum nicht geringen Teil verdankt, hatte er sich wesentlich nur als eine französische (und polnische) Krankenpflegerschaft entwickelt und es über die Zahl von etwa 500 Niederlassungen nicht hinaus gebracht.[1]

Auch der Studien- und Unterrichtsorden sah unser Zeitraum eine nicht unerhebliche Zahl zu bald grösserer bald mässigerer Bedeutung heranblühen. Die wichtigsten sind: die Priester des Oratoriums oder Oratorianer, für Italien schon im 16. Jhdt. durch Filippo Neri († 1595), für Frankreich seit 1611 durch Pierre de Berulle († 1629) begründet und hinsichtlich ihrer Disziplin besonders streng asketisch geartet;[2] die Doktrinarier (Pères de la Doctrine chrétienne),

[1] Uhlhorn III, 217—228. — Vgl. denselben auch über die übrigen zu dieser Gruppe der Caritasvereine gehörigen Haupterscheinungen.

[2] Die Institutio der italienischen Oratorianercongr. (in ihrer durch Paul V. 1612 bestätigten Gestalt) schreibt, gleich der Carmeliter-Dis-

gestiftet um 1590 durch César de Bus († 1607), die von Joseph Calasanze 1600 gegründeten Piaristen oder „Väter der frommen Schulen“ (Clerici regulares pauperes Matris Dei scholarum piarum), die von Jacques Olier 1641 gestifteten, Sulpicianer oder „Missionspriester von St. Sulpice“, deren jetzt sehr hervorragende theologisch-wissenschaftliche Leistungen sich hauptsächlich auf ihren späteren Reformator J. Andr. Eméry († 1812) zurückführen; auch die Eudisten oder Missionspriester von Jesus und Maria, gest. 1643 durch Jean Eudes; die um dieselbe Zeit von Bartholomäus Holzhauser († 1658 als Dechant zu Bingen) ins Leben gerufenen Bartholomiten oder „Weltpriester vom gemeinsamen Leben,“ sowie die 1681 durch de la Salle gestifteten und bald zu weiter Verbreitung gelangten „Christlichen Schulbrüder“.

Die Bedeutung dieser Genossenschaften liegt fast durchweg auf dem Gebiete ihrer praktischen Bestrebungen und Leistungen. Hinsichtlich des Asketischen in ihrer Disziplin und Ordensverfassung bieten sie wenig Bemerkenswertes. Weshalb wir mit diesem kurzen Überblick über die Zeitpunkte ihres geschichtlichen Hervortretens uns begnügen, um nun dem ansehnlichsten und auch in Bezug auf sein asketisches Verhalten interessantesten aller neueren römischen Ordensinstitute unser Augenmerk zuzuwenden.

## § 4. Die Gesellschaft Jesu.

Vit. Ignatii Loyolae von Ribadeneira (Neap. 1572), v. Maffei (Rom 1585); in Act. SS. t. VII Jul. p. 409. 634 ff. Vgl. die Imago primi saeculi Soc. Jesu, Antwerp. 1640; auch Genelli, S. J., Das Leben des h. Ign. v. Loy., Innsbruck 1847, 2. Ausg. Wien 1894. Neuere kritische Darstellungen: Zirngiebl, Studien über das Institut der Gesellschaft Jesu, Lpz. 1870. G. Weicker, Das Schulwesen der Jesuiten, Halle 1863. Joh. Huber (altkath.), Der Jesuitenorden, Berl. 1873. Eberh. Gothein, Ign. v. Loy. und die Gegenreformation, Halle 1895 (vgl. dess. kürzeres Lebensbild Loyolas: Halle 1885).

---

calceaten-Regel, ein dreimalig wöchentliches Sichgeisseln vor, „ob memoriam flagellorum, quibus innocens pro nobis Christus Dominus caesus fuit“ (s. Holst. VI, p. 244 ff.). Näheres darüber s. unten, § 5.



Briefwechsel d. Ign.: S. Ignacio de Loy., Cartas, IV t., Madrid 1874—87 (dazu v. Druffel, Ign. v. Loy. u. d. röm. Curie, Münch. 1879).
Ältere Ausgaben der Constitutt. s. Regulae Soc. Jesu: Rom 1583 u. 1506; Dilingen 1583; Lyon 1607, u. s. f. (auch b. Holst.-Brock. III, 122—196). Am vollständigsten: Institutum Societatis Jesu auctoritate Congregationis generalis XVIII., 2 t. fol., Prag 1757 (vgl. über diese Ausg. Huber, S. 52 f.). Neueste Ausg.: Rom 1869 f. (3 Bde.).
Ignatii de Loyola exercitia spiritualia, zuerst Rom 1548; dann öfter, bes. Antwerpen 1638 (nebst dem Directorium in exerc. sp. vom Jahre 1593). Neueste Hauptausg. (mit ausführl. Erläuterungen des Generals Roothan, † 1853): Ign. de Loy. exerc. sp., cum versione literali ex autographo hispanico notis illustrata. Juxta edit. Romanam IV. ed. W. A. Maier, Regensb. 1855. Auch deutsch (aber ohne Noten): ebd. 1855; Augsb. 1887.

Die orginellste Erscheinung auf dem Gebiete der neueren katholischen Ordensgeschichte ist Loyolas Compania de Jesus. Sie verdankt ihren alles verdunkelnden Ruhm und ihren das ganze römische Kirchenwesen beherrschenden, ja absorbierenden Einfluss nicht etwa ungewöhnlichen Leistungen ihres Gründers oder ihrer späteren Mitglieder auf dem Felde der Askese. Nicht ausserordentliche Härte der Fleischeskreuzigung bildet das Ziel der Betrebungen dieses Ordens, auch nicht ein sich verzehrender Eifer in Vollbringung aufopfernder Lieblingswerke oder ein aufs Höchste gesteigertes Mass von theologisch-wissenschaftlichem Fleiss. Er will auf keinem dieser Gebiete, am wenigstens auf dem letztgenannten, zurückstehen. Aber seinen eigentlichen Hauptruhm sucht er in der blind gehorsamen Hingebung an das Gebot des Papsts, und zwar behufs Unterdrückung der protestantischen Ketzerei. Er will ein kriegführender Orden sein, eine Kampfgenossenschaft für die Sache der römischen Kirche, eine bis an die Zähne gewappnete Leibwache des Papsts, geschart um die Losung: Krieg wider den Protestantismus bis aufs Messer! Um sich hiezu tüchtig zu machen, bleibt er bei einer einfachen Steigerung oder Verschärfung des uralten Klostergelübdes des Gehorsams nicht stehen; es würde damit nicht eben mehr erreicht worden sein, als beide Benedicti und Odo v. Cluny und Stephan Harding und andere die Gehorsamspflicht möglichst stark betonende Reformatoren

des Mönchsstands auch schon erreicht hatten. Nicht um strengere Einschärfung, sondern um militärische Zuspitzung des Gehorsamsgebots handelte es sich. Der eigne Wille und mit ihm auch der Intellect des in die Jesus-Compagnie Aufzunehmenden musste aufgehoben werden, wie dies in der Dressur für den Stand der Kriegsknechte zu geschehen pflegt. Dieses Ziel einer ganz und gar militärischen Schulung und Disziplinierung jedes einzelnen Glieds seiner Gemeinschaft sucht Ignatius durch sein Exercitatorium spirituale zu erreichen, den mit Recht vielbewunderten geistlichen Soldatenkatechismus, dessen Erlernung (oder vielmehr Verschlingung, Intussusception im Sinne von Ezech. 3, 1 ff.; Offb. 10, 9 f.) den Novizen zum Eintritt in die jesuitische Kriegerschar zubereitet.

Gänzliche, und zwar selbstwillige Ertötung des Eigenwillens — also Vorbereitung auf den berühmten Stock- und Cadavergehorsam, das eigentliche Lebensideal des Jesuitismus — soll durch die Zurücklegung des darin vorgeschriebenen mehrwöchentlichen Kursus geistlicher Betrachtungen herbeigeführt werden. Der Kursus, den mancherlei Gewissensprüfungen, Gebetsübungen, Schrift- und Brevierlectionen von mehr nur subsidiärer Bedeutung umgeben und unterstützen, hat folgenden Verlauf zu nehmen: In der ersten der vier Wochen, über die er sich erstreckt, ist Wesen und Bedeutung der Sünde zu betrachten. Jede der fünf täglich vorzunehmenden Meditationen, mittels deren dies geschieht, hat eine Stunde zu währen, muss mit einem Eingangsgebet und zwei Präludien (vorbereitenden kurzen Betrachtungen) anheben und mit einem Colloquium (Gespräch der Seele mit Gott, Christus oder Maria) und einem Paternoster schliessen. Auszugehen ist in der ersten Meditation (dem Principium oder Fundamentum) vom Zweck des Menschen als — laut der biblischen Schöpfungsgeschichte — bestehend in der Verehrung Gottes durch völlige Hingabe an seinen Willen. In den folgenden Meditationen sind dann zu bedenken der Fall der Engel, der menschliche Sündenfall, der Verlust des Paradieses und die weiteren Folgen der Sünde, und zwar diese als sowohl die Menschheit insgesamt wie das einzelne



sündige Subjekt, also den meditierenden Sünder selbst betreffend. Mit Betrachtung der ewigen Höllenpein als des gerechten Abschlusses der auf die Sünde folgenden Strafen hat die erste Woche zu schliessen; das Ziel der völligen Zerknirschung des sündebewussten Herzens ist damit erreicht, der Weg der Reinigung (via purgativa, nach älterer mystischer Bezeichnung) ist bis zu Ende zurückgelegt. — Es beginnt die zweite Woche des Kursus, welche zusammen mit der dritten die Zurücklegung des Erleuchtungsweges (der via illuminativa) bewirken soll, und zwar mittels Betrachtung der irdischen Geschichte des Heilands vom Engelgruss an Maria und der Geburt an bis zum Kreuzestode. Für die Meditationen der zweiten Woche ist die Lebensgeschichte, für die der dritten die Leidensgeschichte des Herrn der zu durchdenkende Gegenstand. Die Zahl der täglichen Meditationen hat auch während dieser 14 Tage fünf zu betragen. Ihre Form und Gliederung bleibt die frühere; ihre Wirkung soll in völliger Hineinziehung des zerknirschten Sünderherzens in die Nachfolge des gekreuzigten Jesus bestehen. — Die letzte Woche vollendet das Ganze durch Betrachtung von Christi Auferstehung, Erhöhung und seiner ewigen weltregierenden Allgegenwart, womit der „Einigungsweg“ (via unitiva) zurückgelegt wird. In den Schlussbetrachtungen, am Ende dieser Woche, hat der Betrachtende seine eignen Lebensverhältnisse aufs ernsteste allseitig zu erwägen, hat (falls ihn nicht ein Gelübde oder ein Sakrament wie Ehe oder Ordination ohnehin an einen definitiven Lebensstand bindet) sich einen besonderen Lebensberuf zu wählen bzw. von Gott zu erbitten, hat endlich im Schlussgebet sich dem Herrn mit allen Kräften des Leibes und der Seele völlig zu ergeben. Was die Zahl der täglichen Meditationen betrifft, so erfährt sie, damit der durch das Vorausgegangene mächtig angespannte Geist jetzt mehr ausruhe, eine Ermässigung von fünf auf nur vier.

Fürs Verfahren bei den einzelnen Betrachtungen sind Regeln der speziellsten Art vorgesehen. Es soll in einer jeden derselben das „Exercitium trium potentiarum“ vorgenommen werden, d. h. jede der drei Seelenkräfte: Gedächtnis,

Verstand, Wille (nach Augustinscher Seelenlehre) ist der Reihe nach in Bewegung zu setzen. Mit dem Gedächtnis hat man sich die zu betrachtenden Gegenstände möglichst lebhaft zu vergegenwärtigen, mit dem Verstand die Anwendung der ethischen Beziehungen des jeweiligen Betrachtungsobjekts auf die eigene Pflicht und Aufgabe zu vollziehen,[1] mit dem Willen endlich in verschiedene Affekte (der Freude, Scham, Entrüstung, Begeisterung, etc.) auszubrechen und sich die Ausführung des vom Verstande als Aufgabe Gestellten fest vorzunehmen.[2] Mancherlei Vorschriften und Ratschläge regeln ausserdem die Art, wie man in den Zwischenzeiten zwischen den einzelnen Meditationen sich zu beschäftigen habe: mit Lesen teils sonstiger asketischer Schriften, teils der Regeln des Ignatius und seiner Anweisung zu geistlichen Übungen; mit mehrfachem Beichten, Communicieren, Besuchen der Messe, Andacht vor der ausgestellten Hostie etc. Ferner sind verschiedene äussere Massnahmen vorgesehen zur Beförderung des andächtigen Aufschwungs der Seele; so: sorgfältiges Meiden jedes zerstreuenden oder gar zum Scherz oder Lachen reizenden Verkehrs mit anderen; künstliche Verdunkelung des Zimmers während der ersten und dritten Woche, dagegen freundliche Ausschmückung desselben während der zweiten und besonders der vierten; abwechselndes Stehen, Sitzen, Knieen oder Liegen; unbewegliches Dasitzen während der auf die Sünde bezüglichen Meditationen der ersten Woche, etc. Auch körperliche Diätvorschriften und -ratschläge treten zu dem allem hinzu, betreffend Fasten, Nachtwachen, Anlegen des Busshemds, Gebrauch der Geissel etc. Doch wird ein diskretes Verfahren bei Anwendung solcher äusseren Kasteiungsmittel anbefohlen. Auch soll — laut Loyolas Vorschrift, die dann der fünfte General Aquaviva ausdrücklich erneuerte und

[1] Dies nämlich durch Nachdenken über das „Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando“.

[2] Eine nähere Veranschaulichung von der Art, wie diese Willensaffekte hervortreten sollen, bietet jene Schrift: „Exercitia spirit. ad mentem Ign. Loy. (1728), p. 220: Voluntas . . . . *gaudet*, quod ad tam excellentem finem conditus sit homo; *gratias agit* Deo. . . .; *erubescit*, quod alia omnia cogitare et perficere potuerit, etc.; *offert* se ad finem ultimum totis deinceps viribus persequendum; *proponit* etc, *petit* etc.



näher motivierte — von solchen Exercitanten, die durch äussere Verhältnisse oder auch durch ein inneres geistiges Hemmnis an gedeihlicher Fortführung der Übungen gehindert werden, der begonnene Kursus abgebrochen werden, weil doch keine Frucht von ihm zu erwarten sei.[1]

Eine mechanischere Willensdressur als die durch diese Ignatianischen Übungen angestrebte, und in unzähligen Fällen gewiss auch erreichte, lässt sich nicht denken. Der Willensthätigkeit desjenigen, der diesen vierwöchentlichen Kurs absolviert hat, ist das Rückgrat zerbrochen; mit sclavischem Gehorsam steht derselbe fortan dem Oberen zur Verfügung, wie der mit Erfolg Hypnotisierte seinem Hypnotiseur. In der nahezu unfehlbar wirkenden Leistungsfähigkeit dieses geistlichen Exercier-Reglements liegt das eigentliche Geheimnis des Ordens, der Grund zur Erklärung seiner ungeheuren Erfolge. Kein Wunder, dass Loyola selbst den Wert dieser seiner Erfindung nicht gering anschlug. Er nennt sie in einem seiner Briefe „das eigentümliche Besitztum der Gesellschaft und den Weg, auf dem sie ihre bedeutendsten Mitglieder gewonnen habe“. Ein andres Mal preist er sie als „unsere Waffen, denen Gott die höchste Wirksamkeit für die Unternehmungen in seinem Dienste verliehen hat“ (Gothein, S. 243. 786).

Woher hatte er diese Waffen entnommen? Dass es nicht eine während seiner Busszeit zu Manresa (1523) an ihn ergangene direkte Gottesoffenbarung (oder gar eine Marienerscheinung, laut der im Orden selbst seit 1640 gangbaren Überlieferung) gewesen ist, wodurch ihm das Schema der Exercitien fertig übermittelt wurde, braucht nicht erst dargethan zu werden. Er hat für die Herstellung dieses Schemas — welches nur langsam heranreifte und auch 1534, bei der ersten Gründung des Ordens in der Montmartre-Kirche zu Paris, noch keineswegs fertig vorlag — unzweifelhaft die Schriften einiger zeitgenössischen Mystiker benutzt. So insbesondere für die Ausbildung seiner ethisch-asketischen Grundgedanken das „Geistliche ABC“ (Abecedario espiritual)

[1] Vgl. hierüber u. a. Hieron. v. Seedorf, Die Askese, die wahre und die falsche, mit bes. Rücksicht auf die alten und neuen Orden beleuchtet (Mainz 1874), S. 282 f.

des Minoriten Franz de Osuna (um 1520) und für die äussere Gliederung und die Betitelung seines Kursus wohl auch das Exercitatorium spirituale des Benedictiners Garcia Cisneros.[1] Auf den geistlichen Gehalt des Werks haben auch ältere Mystiker Einfluss geübt, wie namentlich Thomas v. Kempen, dessen Imitatio Ignaz höher als alle übrigen menschlichen Bücher schätzte,[2] auch seinen „Exercitanten“ ausdrücklich als Förderungsmittel für ihre Andacht empfahl und vorschrieb. So derb und drastisch er seinerseits bei Bearbeitung des Willens seiner Zöglinge zu Werke ging, er hat doch jenes sanfte, zarte Buch des frommen Niederländers unter seinen Vorbildern gehabt. Und auch mit dem Ideenkreis seiner jüngeren spanischen Zeitgenossin Teresa berührt er sich auf bemerkenswerte Weise. Jenes Osunasche „Geistliche Alphabet“ bildete den gemeinsamen Quell, woraus er für die Exercitia und Teresa für ihre berühmte Theorie des Herzensgebets geistliche Nahrung sogen. In der Richtung auf betendes Sichaufschwingen der Seele bis zu des Himmels höchsten Höhen, auf Ergriffen- und Entzücktwerden durch den Geist der Andacht hat die edle Karmeliternonne sein mühevolles, über ein angestrengtes Ringen mit der widerstrebenden Willenskraft nicht hinauskommendes Gebetsverhalten bei weitem übertroffen.[3] Aber eben dies ists ja, was Ignaz nicht will, was er abwehrt; der Wille seiner Leute soll nicht in freiem Hochflug emporschweben zu ekstatischen Höhen, er soll geknechtet und geschult werden fürs Wirken auf dieser Erde. Seine asketische Unterweisung und Erziehung kennt nur Einen Zweck: die Förderung des eignen Ordensinteresses,

---

[1] Die Behauptung des Benediktiners Yepes, Ign. habe in seinem Exercitienwerke dasjenige dieses Cisneros wesentlich ausgeschrieben, wies Ribadeneira (in einem Briefe von 1607) allerdings zurück, gab jedoch zu, dass er von ihm wenigstens den Namen dafür entlehnt habe. Ahnlich Gothein, S. 238.

[2] Er meint einmal scherzend, dieses Buch „sei unter den Büchern, was das Rebhuhn unter den Braten, der wahre Wadenmuskel des Geistes“ (Gothein, 239).

[3] Ganz richtig bemerkt Gothein (S. 236 f.): „Im Sinne der h. Teresa — — würden die geistlichen Übungen immer noch zur untersten Gattung des Gebets gehören, denn sie beruhen ganz auf Anstrengung auf bewusstem Willensentschlusse“. Vgl. Zöckler, Art. „Teresa“ in PRE.², S. 324.



das mit dem der römischen Kirche und des Papsttums sich deckt.

Daher denn die Geringachtung aller sonstigen Formen und Methoden der Askese neben der einen, hier geschilderten. Von dem nur beschränkten und gelegentlichen Gebrauch körperlicher Kasteiungen, wie ihn sein Exercitienbuch vorschreibt, war bereits die Rede. In seinem Briefwechsel begegnet man nachdrücklichen Warnungen vor schonungsloser, zu leiblicher und geistiger Arbeit untüchtig machender Peinigung seiner selbst; so gleich im ersten der uns erhaltenen Briefe (an Inez Pascual vom J. 1525). Er will von keiner Askese wissen, die nicht den Ordenszwecken dient: daher auch die Leichtigkeit, womit Jesuiten von der öffentlichen Einhaltung gewisser asketischer Pflichten entbunden werden können; daher namentlich auch ihr Nichtverpflichtetsein zu zeitraubendem Horensingen u. dgl. Andrerseits freilich muss der Jesuit vorkommenden Falles zu Bravourleistungen auch auf dem Gebiete der härteren Austeritäten bereit sein; der Ruhm andrer Orden darf den der Gesellschaft Jesu wie überhaupt nicht, so auch hierin nicht verdunkeln. Wie daher Ignaz selbst während der Jahre seines Anfangs in Bezug auf extreme Demuts- und Armutsaskese es dem h. Franz gleichzuthun versuchte, auch später noch wetteifernd mit Pierre Lefèvre volle 7 Tage sich aller Nahrung enthalten hat, einst auch den Weg von Paris bis Rouen mitten im Winter barfuss zurückgelegt hat, so stellte er auch an seine Gefährten und Mitstifter vorkommenden Falles schwerere Anforderungen als an seine Ordensglieder insgemein. Er hat sowohl Franz Xavier wie Jac. Lainez beim erstmaligen Bestehen des Übungskurses zur Übernahme verschärfender Büssungen angefeuert; ersterer liess daher während des Meditierens über die Sünde in der ersten Woche sich in Fesseln legen, letzterer trug das Busshemd die sämtlichen vier Wochen hindurch, fastete auch während der ersten Woche teils bei Wasser und Brot, teils absolut u. s. f. Ähnliche Kraftproben in den verschiedenen Weisen des Sichkasteiens legten dann auch die folgenden Heroen des „primum saeculum“ ab, z. B. der dritte der Generale, Franz Borgia

(† 1572) im Punkte der Demutsaskese sowie des Fastens etc., Aloysius Gonzaga († 1591) in eben diesen Stücken und dazu noch in harten Selbstgeisselungen bis aufs Blut, u. s. f.[1]

Als eine Spezialität auf dem Gebiete schmerzhafter Mortifikationen, worin der Jesuitenorden vor andren neueren Asketengenossenschaften des Katholicismus excelliert haben soll, gilt das Tragen verschiedener Arten von Cilicia oder Stachelgürteln. Jedenfalls entsprach eine Bevorzugung derartiger vor der Öffentlichkeit leicht zu verbergender und durch das äussere Gewand zu verdeckender Busswerkzeuge ganz dem Geiste des Ordens. Der moderne Sprachgebrauch, wonach „Cilicium“ nicht mehr ein den ganzen Rumpf des Körpers bedeckendes Rauhhemd, sondern einen Leibgürtel mit nach innen gekehrten Stacheln, oder auch einen derartigen Halsring oder Armring bezeichnet, scheint hauptsächlich durch jesuitischen Einfluss in Umlauf gekommen sein. Auch hat jesuitische Praxis im Erfinden raffiniert ausgedachter neuer Marterinstrumente dieser Art — bald aus Pferdehaaren, bald aus borstiger rauher Wolle geflochten mit Knoten darin, bald aus feinerem Draht, bald aus dickeren Messing- oder Stahlgliedern in Hufeisenform gefertigt etc. — die der übrigen neueren Orden wohl mehr oder weniger übertroffen.[2] Wiewohl auch die dominikanische, die karmelitische, die franziskanische, die augustinische Ordensgeschichte neuerer Zeit von manchen Virtuosen im Tragen und Ertragen solcher Dinge zu berichten wissen.

Der von den Jesuiten in Bezug auf dergleichen einzelne und äusserliche Momente des Askeselebens geübte Einfluss

[1] Vit. S. Aloysii de Gonzaga auct. Virg. Cepario (Acta SS. 20. Jan.), I, c. 6 ff. Über Borgia s. bes. B. M. Clarke, The life of Francis Borgia of the Soc. of Jesus, London 1894 (und dazu C. A. Wilkens in ZKG. XVII, 1897, S. 577 ff.).

[2] Vgl. das von Huber a. a. O. S. 62 f. Mitgeteilte, aus der Schrift: „Erinnerungen eines ehemaligen Jesuitenzöglings“ (Köhler), Leipzig 1862. Ferner Cappellmann, Pastoral-Medizin, 10. Aufl., Aachen 1895, sowie auf Grund davon: Terlinden, in d. deutsch-ev. Blätt. 1896, I, S. 47. — Über das „Supplicio“, ein eisernes Drahtnetz mit scharfen, nach Innen gekehrten Spitzen, das die bigott katholischen Bewohner der Azoren noch zu Anfang unsres Jhdts. zu ihren Kasteiungen gebrauchten, s. Ed. Förstemann, Die Geisslergesellschaft (1828), S. 223.



auf die übrige katholische Welt darf nicht unterschätzt werden. Doch erscheint er von nebensächlicher Bedeutung, wenn man ihn mit dem Hauptgebiete der von ihnen ausgegangenen Wirkungen vergleicht. Alles dahin Gehörige concentriert sich in den „Geistlichen Übungen“, der eigentlichen neuen Erfindung oder Entdeckung dieses Ordens, welche nach und nach — selbstverständlich bald so, bald so umgestaltet und unter freier Benutzung der in der Urgestalt dargebotenen Motive fortgebildet — zu einem Gemeingut zahlreicher strengkatholischer Kreise geworden ist. Vor allem durch diese charakteristische Form der Andachtsaskese, die überlegene Rivalin des Rosenkranzcultus der Dominikaner, ist der Geist des Jesuitenordens in die weitesten Bereiche der katholischen Welt eingedrungen. Dass jesuitischer Geist in dieser jetzt überall herrscht, dass im Punkt willenlosen Gehorsams gegen den Papst die meisten noch vorhandenen katholischen Orden sich nachgerade jesuitisiert haben, dass vor allem die kriegerische Haltung gegenüber dem Protestantismus, der Hass gegen alles Akatholische und und der thörichte Wahn vom baldigen Untergehen und Aufgehen aller nichtkatholischen Gemeinschaften der Christenheit im Katholicismus dermalen so weit sich erstrecken wie dieser selbst: es erklärt sich dies alles aus der gewaltigen Wirkung, welche die den Willen betäubende und die Freiheit mordende Andachtsmethode des baskischen Heiligen bethätigt hat und noch bethätigt.[1]

Einige bis ins vorige Jahrhundert hinein — die letzten erst kurz vor seiner zeitweiligen Aufhebung durch Papst Clemens XIV. (1773—1814) — vom Jesuitenorden angeregte Neugründungen auf dem Gebiet des Ordens- und Brüderschaftswesens mögen hier noch erwähnt werden. Obschon ihnen nur ein geringes Mass origineller Bedeutung zukommt, sind sie doch als Hilfstruppen für die Kampfeszwecke der Gesellschaft Jesu wichtig geworden und haben während jener 40 jährigen Sistierung von deren Thätigkeit zu stillwirkender

[1] Darüber, dass bes. auch fast alle Caritasorden des Katholicism., namentlich die Barmherzigen Schwestern, gegenwärtig wesentlich jesuitisiert sind, s. bes. Uhlhorn, III, 444 (auch Luthardt, II, 678).

Fortleitung ihres Einflusses und zur Vorbereitung ihres Wiederauflebens seit den Tagen der Restauration beigetragen. Der Redemptoristenorden des Alfons Maria da Liguori, gestiftet ziemlich genau 200 Jahre nach der Entstehung der Gesellschaft Jesu (1732 ff.) und nach seines Gründers Tode (1782) hauptsächlich durch Clemens Maria Hoffbauer († 1820) gefördert und gehoben, ist zwar nicht die ausgedehnteste, aber doch die geistig bedeutendste dieser Genossenschaften. Ihr Wert für die Bestrebungen und Interessen des Jesuitentums besteht in ihrer Homogeneïtät mit diesem, die eine so beträchtliche ist, dass die Gesellschaft Jesu in diesem „Orden des Erlösers“ einen vollgiltigen Substituten für sich selber anerkennen und deshalb überall da, wo man etwa ihr selbst die Thüre weist, womöglich diesen ihren Doppelgänger einschieben kann (vgl. Bayern, seit 1894). — Zu grossartigerer Bedeutung, — ungefähr dem entsprechend, was für die Orden des h. Franz, Dominikus etc. ihre Tertiarier sind — gelangten neuerdings die Marianischen Congregationen und die Herz-Jesu-Congregationen.[1] Die Existenz der ersteren reicht bis ins 16. Jhdt. zurück, angeblich bis ins J. 1563, wo sie zunächst nur als Jugendverein unter Leitung der „spanischen Brüder“ (d. i. der Jesuiten), in Köln, Trier, Dillingen und einigen andren Orten Deutschlands ins Leben traten, bis dann später auch Fraternitäten erwachsener Personen mit ihnen vereinigt wurden. Erste Begründerin einer Herz-Jesu-Andacht, d. h. einer andächtigen Verehrung des körperlichen (blutroten) Herzens des Heilands, wurde die Salesianerin Maria Alacocque zu Paray-le-Monial († 1690), die aber noch keinen Verein zur besonderen Pflege dieser Andachtsweise gründete. Ein solcher, bald auch ergänzt durch eine Gesellschaft für die Andacht zum Herzen Mariä

[1] Vgl., was die Marian. Congregationen betrifft, bes. Jos. Schneider, S. J., Regel und Gebetbuch für die Mar. Congr., Paderborn 1879 (15. Aufl.) und wegen der Herz Jesu-Andacht: Herm. Jos. Nix, S. J., Cultus S. S. Cordis Jesu, sacerdotibus praecipue et theologiae studiosis propositus. Cum additamento de cultu purissimi cordis Mariae. Freiburg i. Br. 1889. Auf Grund beider: Th. Kolde, Die kirchl. Bruderschaften und das relig. Leben im modernen Katholicismus, Erlangen 1895, bes. S. 13 ff. 40 ff. Auch Heimbucher, Ordensgesch., bes. II, 326 ff. 422 ff.



(Herz-Marien-Bruderschaft), that sich im Laufe des 18. Jhdts. unter jesuitischer Einwirkung auf, gelangte jedoch erst neuestens zu stärkerer Entwicklung, besonders seit Seligsprechung der Alacocque durch den Jesuiten- und Marienpapst Pio IX. (1864). Die Kultusübungen dieser Brüder- und Schwesterschaften stellen, was geistliche Concentration und Hinopferung des Willens betrifft, allerdings geringere Anforderungen, als die Exercitien Loyolas. Doch sind sie denselben bis zu einem gewissen Grade geistesverwandt und dienen jedenfalls dem gleichen Zwecke wie sie: der Beförderung unbedingter Hingabe an die römischen Kircheninteressen und an den aberglaubenreichen Formelkram und Mechanismus der vatikanischen Religion.

## § 5. Askese und Hyperaskese im modernen Katholicismus.

S. die Litteratur vor C., III, § 3 u. 4.

Zum Flagellantenwesen s. bes. noch: Jacques Boileau, Historia flagellantium, Paris 1700; auch Zacher, Art. „Flagellanten“ in Ersch. u. Grubers Encykl., Bd. LVI.

Zur Stigmatisation: Charbonnier, Maladies des mystiques, Brüss. 1875. Anton Theobald Brück (Sanitätsrat in Osnabrück), Die Stigmatisierten: Nord und Süd, Bd. XXX, Jul. 1884, S. 67—87.

Gleich den asketischen Genossenschaften selbst sind auch deren Einrichtungen und Kasteiungsmethoden durch die katholische Contrareformation geschützt und in Übung erhalten worden. Das jede Aufhebung ablehnende „Non possumus“ (S. 583) galt auch ihnen, und in der That ist keine der vielerlei Formen der Mortifikation und der Andachtsaskese, die wir kennen gelernt, gänzlich obsolet geworden. Das Register, wie wir es am vollständigsten in dem Abschnitte C II § 6 gaben, zeigt noch keine eigentliche Lücke; prinzipiell wenigstens wird heute keine der dort beschriebenen Methoden desavouiert oder als kirchlich verboten betrachtet! Auch die schwere Krisis des josephinisch-napoleonischen Zeitalters (ca. 1770—1814) hat von den Dingen, um die es sich hier handelt, nichts Wesentliches verschwinden gemacht. Was etwa, zugleich mit dem Orden Loyolas, für die Dauer dieser

Epoche latent geworden war, es trat nach derselben alsbald wieder ans Licht. — Immerhin sind der Veränderungen, entsprechend dem Geiste der Neuzeit, manche vor sich gegangen. Von den verbreitetsten Formen der körperlichen Askese haben einige mehr oder weniger erhebliche Milderungen, wenn nicht durch gesetzliche Erlasse doch durch den Usus, erfahren. In der äusseren Lebensstellung der Asketen, namentlich der die älteren Traditionen am strengsten festhaltenden, hat sich manches geändert. Einige früher stark in der Öffentlichkeit hervortretende, gelegentlich bis zu Massenphänomenen sich steigernde Übungen sind zu Raritäten geworden und haben sich vor dem hellen Lichte neuzeitlicher Kultur entweder in ferne Erdteile zurückgezogen oder ins Dunkel einzelner klösterlicher Anstalten versteckt.

### A. Milderungen und Anpassungen an die moderne Lebenssitte.

Zu den bemerkenswertesten Symptomen, welche ein unaufhaltsames Eindringen milderer Grundsätze in die asketischen Traditionen der Orden und Brüderschaften zu erkennen geben, gehören folgende.

Das Inclusenwesen ist überall stark in Abnahme gekommen. Bei einigen Orden hat das Institut der Kloster-Inclusen (S. 465 f.) sich erhalten, so bei dem der Camaldulenser, besonders in dessen Congregationen von Camaldoli und de Monte Corona (gegründet von Paul Giustiniani 1528). Allein die Einsperrung der Eremiten ist hier keine absolute; die Erlaubnis zu ihr wird in der Regel nur für die Dauer je eines Jahrs gewährt. Von Gründonnerstag bis Ostern haben die Klausner sogar dem Gottesdienste in der gemeinsamen Kirche des Klosters beizuwohnen; ihre Zellen liegen vom Kloster nicht weit ab, u. s. f.[1] — Nicht an Orden angeschlossene Eremiten gibt es in der abendländisch-katholischen Welt kaum noch. Die während des ganzen Mittelalters überall bedeutsam hervortretende typische Figur des Klausners oder frommen Waldbruders beginnt schon im Reformationsjahrhundert — wie das Beispiel des berühmten mexikanischen Heiligen Gregorio Lopez, Einsiedlers zu Santa Fé bei Mexiko (1563—1596) zeigt — nach der neuen Welt überzusiedeln. In Europa verschwindet sie allgemach vor dem Hauch des modernen Kulturlebens, wie der Schnee vor der Märzsonne.

[1] Basedow, Die Inclusen etc., S. 50—52.



Mit den Fasten ist es in der grössten Mehrzahl heutiger Orden nicht mehr so bestellt, dass man von übermässigem Rigorismus auf diesem Punkt zu reden Ursache hätte. Weitaus die meisten Mönche erhalten, von der Quadragesima und den sonstigen kirchlichen Terminfasten abgesehen, bei täglich mehrmaligen Mahlzeiten eine, wenn auch vegetarische, doch ausreichende Kost. In nicht wenigen Klöstern wird eine gute Küche geführt, innerhalb der benedictinischen Familie ebensowohl, wie bei Bettelorden.[1] Man hat sich von den Jesuiten ganz gern darüber belehren lassen, dass ein zweckloses Sichkasteien schwächend wirke und den Mönch zur Erfüllung der höheren Berufspflichten untüchtig mache. — Selbst bei den Trappisten, deren Fastenstrenge man gegenwärtig als die aller übrigen übertreffend zu rühmen pflegt, wirkt das unbedenklich gestattete mässige Quantum täglichen Biergenusses einer übermässigen Entkräftung durch die allerdings magere und trockene Kost entgegen. Für fremde, nicht dem Orden angehörige Besucher ihrer Klöster wissen sie aus Gemüse, Eiern, Bratkartoffeln, Milchspeisen, Obst u. dgl. eine wohlschmeckende Mahlzeit von mehreren Gängen herzustellen. Auch dürfen sie selbst an den nicht zur Fastenperiode gehörigen Tagen u. a. „Riespappe“ (d. i.

[1] S., was Benediktiner angeht, z. B. den Bericht eines Sicilienreisenden über seinen Besuch im Kloster S. Nicola zu Catania um 1860: „Die Küche ist gut, und was man in dem prächtigen Refectorium nicht zu essen bekommt, das kann man sich auf den Zimmern bereiten lassen . . . Selbst in der Kirche soll an Fasttagen, so erzählen glaubhafte Leute, ein Buffet zu finden gewesen sein“, etc. (Neue ev. KZ. 1861, Nr. 29). Aus einem rheinischen Franziskanerkloster (zu Düsseldorf) teilt ein Besucher um dieselbe Zeit folgenden Küchenzettel mit: Morgens: Kaffee und Butterbrot; Mittagessen von $^1/_2$12—$^1/_2$1 Uhr: drei bis vier Schüsseln (an Fasttagen eine mehr, um für das fehlende Fleisch Ersatz zu bieten); nachmitt. gegen 3 Uhr: Kaffee oder Bier; abends 6 Uhr: Abendessen: drei Schüsseln. An Bier darf der Mönch täglich $1^1/_2$—2 Mass zu sich nehmen (s. Gelzers Protest. Monatlsbl. 1860, S. 139 f.).

Milchreis), Bohnensuppe u. dgl. essen. Gleichfalls für Fremde, sowie vorkommenden Falls für erkrankte und besondrer Stärkung bedürftige Ordensglieder, führen sie ganz gute Weine, z. B. feurigen Burgunder, im Keller.[1]

Die Strenge der früheren Absperrungsmassregeln hat fast überall milderen Grundsätzen oder, was dasselbe ist, angemessener Rücksichtnahme aufs praktische Bedürfnis und auf die modernen Verkehrsverhältnisse weichen müssen. Für öfteres Entsenden einzelner Ordensglieder zur Besorgung dienstlicher Angelegenheiten ist in den meisten Klöstern aufs beste Sorge getragen. Der Orden von la Trappe hat, wie aus dem eben bereits Angegebenen erhellt, sein früheres sprödes Verhalten gegenüber Fremden längst abgelegt. Ja das alte Institut der Doppelklöster ist von ihm, im festen Vertrauen auf die Haltbarkeit seiner strengen Disziplin wieder erneuert worden! Sein oberelsässisches Kloster Oelenberg ist ein regelrechtes Doppelkloster, — die weibliche Abteilung vom Männerkonvent durch hohe Brandmauer geschieden, die Küche für beide Teile in ihr befindlich, der Verkehr zwischen beiden Teilen durch wohlverschlossene Schalter vermittelt, etc. — Schweigen während der Arbeitszeiten, sowie besonders täglich von 7 Uhr abends bis 6 Uhr früh (das s. g. „magnum silentium") ist gemäss ursprünglicher Strenge der Regel für beide Teile angeordnet. Dass die Befolgung dieses Gebots den Nonnen, ihrer Natur nach, weit schwerer falle als den Mönchen, gestand der Oelenberger Prior beim Gespräche hierüber lächelnd zu.[2]

Die Entschuhung der Ordensglieder wird allenthalben, auch da wo die betr. Orden oder Congregationen sich ausdrücklich als Discalceaten bezeichnen, nicht mehr streng buchstäblich befolgt, sondern in Gestalt des Tragens von

---

[1] S. den interess. Bericht von Divisionspfarrer Dr. Rocholl, Ein Besuch des Trappistenklosters Oelenberg in Ober-Elsass, Sonnt.-Beil. zur Kreuzzeitung 1881 (Nr. 5—7). Nach diesem Bericht wird die Angabe eines Mitarbeiters vom „Ausland" (1864, S. 1097 ff.), der auf Grund seines Besuchs in einem Trapistenkloster der Bretagne behauptete: es kämen „nicht einmal Milchspeisen" auf den Tisch eines Trappistenmönchs, zu berichtigen sein. Derselbe übersah wohl den Unterschied zwischen Fasten- und Nichtfasten-Diät.

[2] Rocholl, a. a. O.



Sandalen, welche entweder aus Holz oder Leder geschnitten, oder auch (wie zuerst bei den spanischen Augustinerbarfüssern) aus Stricken geflochten sein können. Schon des Decorums halber wird völliges Barfussgehen meist vermieden, oder wenigstens, wie in der Praxis der spanischen entschuhten Franciskaner, nur innerhalb des Klosters geübt, während beim Ausgehen Sandalen getragen werden.

Auch im Punkte des bereits erwähnten Cilicium- und Stachelgürtel-Tragens ist für Milderungen mancher Art gesorgt. Teresas Rat an ihren Bruder Laurentius de Cepeda, sich nur zeitweilig bei seinen Gebetsübungen eines Ciliciums zu bedienen, da ein beständiges Tragen desselben sein Blut allzusehr erhitzen würde (Ep. 32), darf in dieser Hinsicht als charakteristisch gelten. Auch betreffs des Materials und der Konstruktion dieser unsichtbaren Marterwerkzeuge wurden von einflussreichen Asketen allerlei wohlwollende Ratschläge erteilt, um Schädigungen der Gesundheit ihrer Pflegsöhne oder -töchter zu verhindern. Nach dem Vorgang verschiedener Väter der Gesellschaft Jesu hat namentlich A. M. da Liguori sich mit diesem Gegenstande beschäftigt. Sein Rat (in seiner *Vera sposa di Gesú Cristo*) lautet dahin, dass die aus Eisen gefertigten Bussgürtel die minder gesundheitsschädlichen seien. Neuere Schriftsteller über den Gegenstand, wie Bischof Wittmann von Regensburg († 1833) und Dr. Cappelmann in seiner Pastoralmedicin (vgl. S. 600), stimmen damit überein, warnen aber zugleich vor zu anhaltendem Tragen dieser eisernen Apparate und vor allzu scharfer Beschaffenheit ihrer Stacheln.[1]

Mit der Geisselungspraxis in den verschiedenen Klöstern verhält es sich ähnlich. Man hat dieselbe — entweder als einmal oder als dreimal wöchentlich vorzunehmenden pönitentialen Kultusakt — durch die letzten Jahrhunderte hindurch für eine Anzahl Orden mit strengerer Disziplin in Übung erhalten.[2] Auch wurde diese Übung gegenüber

---

[1] S. überhaupt Mast, Art. „Cilicium" im KK.Lex.[1]; Cappelmann a. a. O. und die Auszüge aus dems. von Terlinden, Deutsch-ev. Blätter 1896, I, 47.

[2] Als ungefähres Schema für den Verlauf einer solchen Übung kann das im Anhang zu den Institutiones Congregationis Oratorii S.

den zahlreichen Angriffen von protestantischer und liberal katholischer Seite her angelegentlich verteidigt.[1] Aber für vielfache Erleichterungen ist doch auch hier Sorge getragen worden. Wie durch eine stillschweigende Übereinkunft der leitenden Behörden hat man, besonders seit Mitte des vorigen Jahrhunderts, alles Unmenschliche und Rohe aus der betr. Praxis thunlichst zu verbannen gesucht, sodass faktisch eine mehr oder weniger harmlose Ceremonie zurückblieb, welche entweder auf ein nur scheinbares Sichapplicieren der Hiebe hinauslief, oder wenn sie dem Rücken wirklich einiges Blut entlockte, damit keinen sonderlichen Schaden anrichtete.[2]

---

Phil. Nerii (bei Holst. VI, 258) mitgeteilte Ritual gelten. Nach einer halbstündigen Oratio mentalis erhalten die Mönche von den Custoden die aus Stricken bestehenden Geisseln eingehändigt. Thüren und Fenster werden sorgfältig verschlossen, die Lichter alle bis auf ein vor dem Crucifixusbild auf dem Altar brennendes ausgelöscht. Dann ergeht, am Schlusse einer kurzen ermahnenden Ansprache des fungierenden Priesters, die Aufforderung zum Gebrauch der Geissel mittels der Worte: *Servite Domino in timore et exultate ei cum tremore. Apprehendite disciplinam* (Ps. 2, v. 11. 12, Vulg.). Jeder geisselt nun seinen entblössten Oberkörper, und zwar so lange bis Ps. 51 samt dem *Gloria Patri*, Ps. 130 samt dem Gebete *Fidelium Deus omnium Conditor*, sowie endlich das Schlussgebet *Deus qui culpa offenderis* vollständig hergesagt sind. Hierauf fünf Paternoster mit Aves, zwei Gebete für den Papst, ein Gebet für die Verstorbenen. Dann Wiederanlegen der Kleider unter dem Gesang des *Nunc dimittis* (Luc. 2, 29), Wiederanzünden der Lichter, Schlussgebet *Da pacem Domine*, Friedenskuss (der den heiligen Bildern oder Reliquien erteilt wird) und Entlassung der Versammelten mit dem priesterlichen Segen. — Ganz ähnliche Rituale bieten die Regeln der Väter der chr. Lehre (II, 11), der Ursulinerinnen (II, 18), der Hieronymiten des Petr. v. Pisa (Holst. VI, 97), der Trinitarier-Barfüsser (ib. 161).

[1] Protestant. Angriffsschriften: Volcius (Past. in Augsburg), „Von der abscheulichen Geisselprozession, welche alljährlich im Bapstthumb am Charfreytag gehalten wird“; R. Hospinian in „De monachis“ (1588; 2. ed. 1608); auch Hallbrunner, Zeämann u. a. Katholische Apologien: Edm. Auger, Metanoeologia, Paris 1584 (speziell die Geisselprozessionen unter Heinrich III. verteidigend); Jac. Gretser, De spontanea disciplinarum seu flagellorum cruce, l. III, Ingolstadt 1606 (nebst den wieder Volcius, Hallbrunner etc. gerichteten Streitschriften wieder abgedruckt in Opp. Grets. t. IV, 1734). — Vom gallicanisch-liberalen Standpunkt aus bestritt das Geisslerwesen Jacques Boileau (Dr. d. Sorb., † 1716), in s. Historia flagellantium (s. ob.). Gegen ihn bes.: J. Bapt. Thiers, Critique de l'Histoire des flagellants, etc., Par. 1703.

[2] Dass in dem Redemptoristenkloster Valsainte bei Freiburg (Schweiz) die Geisselung so wenig streng vollzogen wurde, dass das blosse Klatschen der Hiebe auf den bis zu den Knieen heruntergezogenen Lederhosen schon als Beweis für ihre wirkliche Application galt, erzählt der dort als Novize gewesene, später anglikan. Judenmissionar Joseph Wolff (s. sein Leben von H. Sengelmann,



Von manchen Empfängern soll diese schonend und discret gehandhabte Disziplin als eine Wohlthat, eine „Art von Schröpfen“ empfunden worden sein.[1] Zu möglichster Einschränkung der Sitte sah man sich zum Teil auch durch die verbrecherischen Excesse einzelner mit barbarischer Härte zu Werke gehender oder wollüstige Nebenabsichten verfolgender Flagellatoren (wie des Minoritenpaters Cornel. Hadrian zu Antwerpen ca. 1563, und des noch berüchtigteren Jesuiten Girard in Toulouse, des Verführers der „schönen Cadière“, um 1760) veranlasst.[2] Das durch solche Vorkommnisse angerichtete öffentliche Ärgernis hat indessen doch nur lokal und vorübergehend die Abschaffung der betr. Praxis zu bewirken vermocht. Ein etwaiges päpstliches Verbot ist weder gegen den klösterlich-kultischen noch gegen den pönitentialen Geisselgebrauch jemals ergangen. Derselbe hat sich als zum unentbehrlichen asketischen Apparat des jesuitisch inficierten Katholicismus gehöriges Inventarstück bis zum Schlusse unseres Jahrhunderts erhalten. Dass das nächste ihm ein Ende bereiten werde, darf schwerlich erwartet werden.

---

Hamb. 1863, S. 29). Ähnliches berichtet der Exjesuit Bode in seinen Erinnerungen „Aus dem Kloster“ (bei Huber, Jesuitenord., S. 62). Als wenigstens von einzelnen seiner Klostergenossen mit blutiger Härte geübt beschreibt die Procedur Köhler in den „Erinnerungen eines ehemaligen Jesuitenzöglings“ (Hub., ebend.).

[1] Aus einem Karmeliterkloster des vorigen Jhdts. erzählt der anonyme Verfasser der „Briefe über das Mönchswesen von einem katholischen Geistlichen“ (Bd. IV, 1780, S. 13): „Der P. Lector sagte mir, dass sie in ihrem Kloster — — ihre Braven hätten, die sich so gut mit der heiligen Disciplin spassten, als die Braven in einem Regiment Soldaten mit dem Spiessrutenlaufen. Sie geisselten sich mit Lächeln, dass das Blut herabrinne und hielten es für eine Art von Schröpfen. Sie empfänden ein periodisches beschwerliches Jucken zwischen den Schultern, von welchem sie sich nicht anders denn durch eine tüchtige Geisselung befreien könnten. Sie soll ihnen nicht im geringsten schmerzlich sein“.

[2] S. in Coopers Hist. of the Rod (oben S. 518) die Kapitel: „Cornelius Hadrien and the disciplina Gynopygia“ und: „Father Girard and Miss Cadière“ (p. 122. 134 ff.). Mehr über diese und ähnliche Scheusslichkeiten bietet der Italiener Giov. Frusta, Der Flagellantismus und die Jesuitenbeichte (deutsche Ausg., Leipzig und Stuttgart 1834). Frühere Beiträge zur Aufdeckung derartiger Schmutz- und Scandalgeschichten lieferten u. a. Meibomius, De usu flagrorum in re venerea. Diss. ad Cassium episcopum (London 1670); Jacques Boileau l. c. (c. X, p. 331 ff.); auch Voltaire, Art. „Verges“ im Dictionnaire philosophique.

## B. Hyperasketisches — insbesondere nochmals die Stigmatisation.

Neben der im Halbdunkel klösterlicher Zellen ausgeübten Selbstgeisselung hat sich auch die öffentliche, mit festlichen Umzügen verbundene, die Prozessionen-Flagellation, bis in unsere Zeit hinein erhalten. In den civilisierteren katholischen Ländern ist sie allerdings gegenwärtig verschwunden, aber noch im 16. und 17. Jhdt. wurde sie auch hier weit und breit geübt. Die durch ein Mailänder Provinzialconcil unter Borromeo 1569 reformierten, von Gregor XIII. 1572 mit reichem Ablass begabten italischen Geisslerbrüderschaften (gekennzeichnet durch allerlei Farben, bald weiss, bald schwarz oder grün oder violett etc.) hielten, namentlich zur Feier des Charfreitags, pompöse Umzüge in den Städten mit reichlicher Handhabung ihres blutigen Geschäfts. Deutsche Jesuiten setzten von Ingolstadt, Augsburg, München, Salzburg aus ähnliches in Scene. Der wollustliebende und duell-liebende Franzosenkönig Heinrich III. wurde ein Hauptliebhaber auch dieser Sitte. Er trat als Mitglied in die Pariser Geisslergesellschaft der Weissen ein, zog auf Mariä Verkündigung 1583 (samt dem Cardinal Guise u. a. Grosswürdenträgern) als Flagellant inmitten einer grossartigen Prozession dieser Blancs vom Augustinerconvent nach der Kathedrale Notre Dame, und wiederholte dieses Schauspiel (so oder ähnlich) bis zu seiner Ermordung 1589. Zwar für Paris und die übrigen nordfranzösischen Städte hat dann Heinrich IV. den Unfug beseitigt, aber in Südfrankreich liess er sich nicht unterdrücken. Er wanderte mit den Missionaren der Gesellschaft Jesu in die neue Welt hinüber; er feierte unter jesuitischer Leitung in dem Indianerstaate Paraguay Jahrzehnte hindurch die üppigsten Orgien;[1] er behauptete sich in den meisten Ländern Neuspaniens bis um die Mitte unsres Jahrhunderts, protegiert und ausgeübt bald durch Jesuiten, bald durch Franziskaner, gelegentlich auch wohl durch Beguinen. Er wurde durch katholische Missionen auch

[1] J. Pfotenhauer, Die Missionen der Jesuiten in Paraguay (Gütersloh 1890 f.), II, S. 171 ff.



nach dem östlichen Indien verpflanzt und z. B. noch im Jahre 1868 zu Madura, durch einen Missionar Cabos, tapfer gehandhabt. Auf den Azoreninseln bestand eine Geisslerbrüderschaft, welche öffentliche Prozessionen hielt, noch in jüngster Zeit. Ja auf Sicilien hat sich derartiges bis in unser Jahrzehnt hinein erhalten. Durch die grausame Art, wie unweit Messina bei einer Prozession am Feste „U. L. Frau in Ketten“ 1891 das Sichgeisseln mit Eisenketten (an Brust, Schultern, Schenkeln und Waden!) von den Beteiligten geübt wurde, entstand eine lebhafte Erregung im Volk, die sich u. a. darin äusserte, dass von Bussschmerz ergriffene und von Bewunderung erfüllte Weiber den blutbesprengten Boden der Kirche, in welcher die Prozession zum Hochaltar hinzog, ableckten! Zwei Männer sollen damals an ihren Wunden gestorben sein.[1]

Auch jene andere Weise religiöser Raserei, der wir früher unter dem Namen der asketischen Kreuzesstellung oder Crucifixion begegneten (S. 458 f. u. 522 f.) taucht in der Geschichte der pathologischen Phänomene katholischer Frömmigkeit bis herab in die jüngste Zeit mehrfach auf. Die paraguitischen Jesuiten haben einst, laut der Versicherung eines Augenzeugen, mit den Guarani-Indianern ihrer Kolonie Bella Union ein Charfreitagsfest in der Weise begangen, dass sie die Kreuzigung des Herrn scenisch in bittrem Ernste darstellten. Ein dazu sich hergebender Indianer wurde von ihnen zuerst blutig gegeisselt und mit einer Dornenkrone gekrönt, dann an ein Kreuz gebunden und hierauf fünfmal mit einer Lanze in die Seite gestochen — natürlich unter Vermeidung tötlicher Verletzungen. Ähnliche Brutalitäten haben mexikanische fromme Brüderschaften noch in jüngster Zeit verübt. Eine *Fraternidad piedosa* in Neu-Mexiko setzt, nach Lieutenant Wheelers Zeugnis, mit ihren Geisselungen während der Charwoche auch Crucifixions-Schaustellungen u. dgl. in Verbindung. Einzelne ihrer Büsser

[1] Über Geisselungen der Damen zu Arequipa (Peru) während der Charwoche durch Beguinen s. den Südamerika-Reisenden P. Marcoy im „Ausland“ 1862 (S. 2010). Über Pater Cabos in Madura: Neue ev. KZ. 1869, Nr. 45. Über Messina: Allg. ev. luth. KZ. 1892, S. 146. Vgl. ausserdem P. Fage, Vinc. Ferr. II, 163.

schleppen — hierin ein s. Zt. von Petrus v. Alcantara gegebenes Beispiel befolgend — schwere Holzkreuze auf den Knien über steinigen Boden hinrutschend einen steilen Hügel hinauf. Einer derselben liess sich (ca. 1870) in Puerto de Luna ans Kreuz annageln, infolge wovon er dann starb. Zu Santa Rita in Südcalifornien wurde gelegentlich ähnlicher Aufführungen, wie sie daselbst immer noch in Übung stehen, der vorsichtigere Modus des Anbindens angewandt.[1]

Europäische Sitte lässt derartiges als Gegenstand öffentlicher Vorführung allerdings nicht mehr zu, aber in der Zurückgezogenheit einzelner Klosterzellen oder Privathäuser hat sich ähnliches auch in unseren Ländern durch alle verflossenen Jahrhunderte hindurch behauptet. Die Stigmatisation durchzieht mit ihren Blutspuren in wesentlich ununterbrochener Folge die gesamte Geschichte des neueren Katholicismus. Dass auch sie rasch nach der neuen Welt überzusiedeln vermochte, lehrt das Beispiel einer der gefeiertsten Heldinnen klösterlicher Asketik, der Dominikanertertiarerin Rosa v. Lima († 1617), bei Betrachtung von deren Lebenslauf es schwer ist zu sagen, was man mehr anstaunen soll: die schauderhafte Härte ihrer Selbstpeinigungen oder die Überschwenglichkeit der Entzückungszustände, während deren sie mit ihrer Ordensgenossin Caterina v. Siena verkehrt, mit ihrem Schutzengel vertrauliche Unterredungen hält oder in Gegenwart auch der h. Jungfrau aus der Seitenwunde des Gekreuzigten Blut trinkt. Sie gehört nicht zu den im engeren und eigentlichen Sinn Stigmatisierten, aber sie erlebte bei ihren Passionsbetrachtungen die Leiden des Heilands in der Weise mit, dass sie ihr Inneres dabei von den heftigsten Schmerzen durchzuckt fühlte und besonders in der Brust- und Herzgegend ein spiessartig sie durchbohrendes Gefühl empfand. Auch liebte sie es durch Aufsetzen eines stachlichten Kranzes auf ihr Haupt die verwundenden Wirkungen der Dornenkrone des Herrn nachzu-

[1] Pfotenhauer, II, 169 f. Wheelers Expedit. nach Neumexiko und Colorado (deutsch durch Löw) in den Geogr. Mitteilungen, Gotha 1876, S. 216 f. Vgl. auch Gust. Brühl, Von Santa Fé nach Taos: Globus. Bd. LV, 1889, Nr. 9.



empfinden.[1] Während es bei ihr — ähnlich wie auch bei der hl. Teresa, der einmal eine Seraphérscheinung einen glühenden Pfeil in Herz geschossen haben soll — nur zu einer teilweisen Reproduktion der Wundmale, einer blossen Vorstufe der Stigmatisation kam, erfuhren zahlreiche andere das heiss ersehnte Erlebnis entweder annähernd vollständig oder ganz so vollständig, wie einst der h. Franz. Etliche Männer, und zwar der Mehrzahl nach Franziskaner oder Kapuziner, gehören mit zur Zahl dieser Begnadeten.[2] Doch bilden sie ein geringes Häuflein verglichen mit den weit zahlreicheren Frauen, die bis herab in die jüngste Vergangenheit als Trägerinnen des merkwürdigen Phänomens zu Ruhm gelangten. Der Wettstreit zwischen den beiden Bettelorden setzt sich, ganz ähnlich wie schon in den vorreformatorischen Jahrhunderten, zunächst noch fort. Zur Familie des h. Franz gehörten die Stigmenträgerinnen Archangela Tardera in Piazzo auf Sicilien († 1599), Johanna von Jesus Maria zu Burgos († 1650), Cäcilia de Nobili zu Nuceria in Umbrien (1655), Johanna Maria vom Kreuz zu Roveredo († 1673), auch die Kapuzinerin Veronica Giuliani zu Citta di Castello a. d. Tiber († 1726). Dagegen waren Dominikanerinnen ausser der schon genannten Peruanerin Rosa: Blanca de Guzman († 1564), Ursula Aguir († 1608), Angela della Pace († 1634), Martina de Arilla (1644). Erst gegen unser Jahrhundert hin begegnen mehrfach auch Nichtangehörige des einen oder des anderen dieser beiden Orden als an dem Phänomen beteiligt. Die Sache erscheint nun, wie überhaupt das Rivalisieren zwischen den beiden Orden nachgelassen hat, gleichsam auf neutralen Boden verpflanzt; sie hat ihren ursprünglichen tendenz-asketischen Charakter verloren. Von männlichen Stigmatisierten weiss die Geschichte der letzten 100 Jahre nichts mehr zu melden. Die namhaftesten weiblichen

[1] Vit. S. Rosae Lim., in Act. SS. t. V Aug., p. 892 ff.

[2] Z. B. der Kapuziner Bendict v. Rhegio in Bologna (ca. 1600), die Minoriten Angelus del Pas aus Perpignan und Joh. Graio; der Prämonstratenser-Laienbruder Dodo; der Converse Carolus a Sazia, etc. Einige dieser männlichen Nacheiferer des h. Franz hatten schon in vorreformator. Zeit gelebt; so der Franziskaner Philipp v. Aqueria im 14. und der Dominikaner Matteo Carrieri im 15. Jhdt. Vgl. überh. Görres, Myst. II, 444 f.

Trägerinnen des angeblichen Wunders aus jüngster Zeit waren: Katharina Emmerich aus Dülmen (eine Zeitlang Augustinerin zu Agnetenberg, † 1824) deren Visionen Clem. Brentano aufzeichnete und 1833 unter dem Titel „Das bittre Leiden unsres Herrn J. Christi“ herausgab; Dominica Lazzari aus Cavriana in Südtirol († 1848 — ein Jahr, nachdem ihre Stigmata verschwunden waren, d. h. zu bluten aufgehört hatten); Maria Teresia v. Mörl aus Kaltern bei Bozen († 1868) und Louise Lateau aus Bois d'Haine, Diöc. Lüttich († 1883). Seit dem Tode der letztgenannten, die, weil sie obendrein angeblich ausser der Eucharistie nichts ass und auch nicht schlief, eine Zeitlang viel von sich reden gemacht hatte, ist in Bezug auf das Stigmenproblem, wie es scheint, einige Stille in der katholischen Welt eingetreten. Ob für immer, muss abgewartet werden.[1]

Der Eindruck, den die früher überblickte vorreformatorische Reihe der angeblich stigmatisierten Personen, zusammen mit der hier gegebenen Fortsetzung, beim unbefangenen Betrachter hervorbringt, scheint doch sehr zu gunsten der Annahme zu sprechen, dass die alte Ordensrivalität zwischen Jüngern und Jüngerinnen des h. Franz einerseits, und zwischen solchen des h. Dominicus (oder bezw. der hl. Caterina v. Siena, s. S. 522 f.) andererseits, ursprünglich viel zur Verbreitung des Phänomens beigetragen habe. Nachdem der alte Ordenswettstreit, dank den neutralisierenden Einflüssen der Theologie des Jesuitismus, mehr und mehr nachgelassen hatte, gewann das Streben nach Verähnlichung mit des HErrn Wundmalen in zunehmendem Masse auch in nicht-mendikantischen Kreisen Anhang und Aufnahme. Die unverhältnismässig starke Beteiligung des weiblichen Geschlechts an ihm — von den 80—90 Stigmatisierten, die in Geschichte und Legende genannt werden, sind ungefähr fünf

[1] Über L. Lateau s. das weiter unten noch Anzuführende. — Wegen einiger im obigen nicht genannten Stigmatisierten unsres Jhdts. (Crescentia Nierklutsch in Tyrol, Dorothea Visser in Gendringen [Holland], Palma v. Oria [Neapel], Juliana Weiskircher von Ulrichskirchen bei Wien) vgl. teils Görres I, 292 ff., teils Perty, Myst. Erscheinungen etc., 2. A., II, 436 f. S. auch die unten anzuf. Schr. von Brück.



Sechstel Frauen gewesen — begünstigt diejenige Theorie, welche ausser einer lebhaft erregten Einbildungskraft auch gewisse hysterisch-pathologische Zustände und Vorgänge dem Phänomen zu Grunde liegen lässt, unzweifelhaft in etwas. Wo immer Ärzte sich mit Deutung desselben abgegeben haben, ist diese Annahme mit in Erwägung genommen und oft genug alle übrigen vorgezogen worden. Aber freilich — der erste aller Stigmenträger ist doch ein Mann gewesen! Und er hat, gut beglaubigten Nachrichten zufolge, noch andere Männer zu Nachfolgern gehabt; der Annahme A. Th. Brücks (a. a. O., S. 86), es habe, ausser beim h. Franziskus „die Stigmatisation kaum bei Männern stattgefunden“, stehen die oben berührten Angaben doch entgegen. Mit ausschliesslicher Zurückführung der Sache auf unterdrückte Menstrualblutung u. dgl. kommt man also nicht aus. Die neuerdings versuchte Hinzunahme von Autosuggestionen, nach Art der bei den Erscheinungen des Hypnotismus vorkommenden, zu den in Anspruch genommenen Erklärungsmomenten leistet zwar einiges, da sie namentlich das alle Freitage wiederkehrende Bluten der Wunden begreiflicher macht; aber auf die Gesamtheit der in Betracht zu ziehenden Umstände und Probleme geht auch sie nicht in genügendem Masse ein.[1] Vor allem wollen auch die der Reihe der „echten“ Stigmenblutungen durch alle Jahrhunderte zur Seite gehenden Betrügereien der Pseudostigmatisierten gehörig mit in Rechnung gezogen sein. Zu den Entlarvungsgeschichten des Spiritismus steht die Menge dieser Fälle doch in bedenklich naher Berührung. Einiges Lehrreiche auf diesem Gebiete hat noch unser Jahrhundert zum Vorschein

[1] S. den interess. Aufsatz „Der Hypnotismus“, von Kraepelin (Dorpat), in „Unsere Zeit“ 1890, Nr. 9. Ähnlich der ungenannte Verf. des Artik. „Stigmatisation“ in Brockhaus Conv.-Lex., 14. Aufl.: „Nach der Ansicht mancher Neuropathologen ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, dass im hypnotischen Zustand, desgleichen bei hysterischen und nervösen, durch Fasten und leibliche Kasteiungen geschwächten Personen, die auf Grund ihrer hochgradigen psychischen Hyperästhesie infolge einer Hallucination die Wundmale Christi an ihrem Körper fühlten, eine besonders leichte Erregbarkeit der vasomotorischen Nerven besteht, infolge deren es an den betr. Hauptstellen zu zeitweiligen Hyperämien und Transsudationen, selbst zu Blutungen kommt“.

gebracht.[1] Wir möchten uns, alles in allem erwogen, der Annahme, dass der Stigmatismus ein gemischtes Phänomen sei, als der wahrscheinlichsten zuwenden. Neben ausserordentlichen Wirkungen einer aufs höchste erregten religiösen Imagination möchten wir für diejenigen Fälle, die als wohlbezeugt und als bona fide zustande gekommen zu gelten haben — und zu ihnen rechnen wir insbesondere die vor allen anderen einflussreich gewordenen des Franziskus und der sienesischen Katharina — doch auch ein unbewusstes (oder eventuell halb bewusstes) gewaltthätiges Vorgehen des passionsbetrachtenden Ekstatikers als mitwirkende Ursache in Anspruch nehmen. War durch das Zusammentreffen dieser beiden Faktoren der Grund zu der auffallenden Erscheinung gelegt, so mag immerhin, wenn Frauen ihre Trägerinnen waren, etwas derartiges wie abnormes hysterisches Verhalten zur Ursache der regelmässigen periodischen Wiederkehr des Blutens geworden sein. Aber auch eine unlautere Simulation kann sich dann, bei Frauen ebensowohl wie bei Männern, leicht genug eingemengt haben, und das Verbrecherische einer solchen Simulation ist möglicherweise manchen der betreffenden Personen gar nicht einmal zu klarer Erkenntnis gelangt. An die Anwendung chemischer Reagentien zur Hervorbringung des Scheins von blutigen Malen oder Narben zu denken, wie einige skeptische Beurteiler neuerdings dies versucht haben, würde unnatürlich sein. Weder Eisenchlorid noch Rhodankalium waren zu der Zeit, wo die Stigmatisationsphänomene am häufigsten vorkommen, schon entdeckt.

[1] Wegen der noch dem Mittelalter angehörigen Fälle von Pseudostigmatisation s. schon oben, S. 527. Eine Reihe weiterer Beispiele s. bei Görres IV, 1, 237 ff. (Eustochio zu Padua durchsticht sich Hände und Füsse mit Nadeln, die Seite aber mit einem Dolche), IV, 2, 169 ff. (Magdalena de Cruce, s. unten); vgl. III, 669 ff. Wegen spanischer „Stigmatisationen aus der Schminkbüchse“ im 16. Jhdt. s. Wilkens, Fray Luis de Leon, Halle 1866, S. 92. Unsrem Jahrhundert gehören an: Angela Hupe zu Boke in Westf., bei welcher, nachdem sie längere Zeit aus Wundmalen zu bluten vorgegeben, schliesslich Blutfläschchen, in ihrem Bette versteckt, gefunden wurden (Protest. KZ. 1863, S. 356), die oben genannte Dorothea Visser (s. S. 613, Anm.), sowie Caroline Beller zu Lütgeneder bei Warburg, welche das gerichtliche Geständnis ablegte, sich ihre Wundmale an Händen und Füssen mit Nadelstichen beigebracht zu haben (s. Brück, S. 76 f.). Wegen Kath. Emmerich und L. Lateau s. unten.



Dass eine absolute oder beinahige Nahrungsenthaltung (bloss eucharistische Diät) in vielen Fällen mit dem vorgeblichen Stigmationswunder verbunden auftritt, macht das letztere nur um so verdächtiger. Es ist um diese mehrere Monate oder Jahre lang nichts ausser der Hostie geniessenden Faster überhaupt bedenklich bestellt, mögen sie zugleich Stigmenträger sein oder nicht. Die Reihe der notorischen Betrugsfälle würde für den, der diesen Gegenstand in genauere Untersuchung nähme, wahrscheinlich als nicht minder umfänglich sich herausstellen wie die der Pseudostigmatismen. Allein schon im Reformationszeitalter begegnen wir mehreren eklatanten Fällen von betrügerischer Erheuchelung des Rufes, man lebe nur noch von geweihter Himmelskost. Magdalena de Cruce in Cordova gab lügnerischer Weise vor, 11 Jahre lang nur von der Eucharistie gelebt zu haben, bis sie endlich entlarvt wurde; ähnlich um dieselbe Zeit Beata de Padrecita.[1] Durch den oben schon in andrem Zusammenhang erwähnten Dr. Weyer, Leibarzt des Herzogs von Cleve, wurde u. a. zu Unna in Westfalen eine betrügerische Scheinfasterin namens Barbara Kremer entlarvt, welcher ihr zwölfjähriges Schwesterlein längere Zeit hindurch den dienstfertigen Habakuk (vgl LXX, Dan. 14) gespielt hatte. Einer etwas späteren Epoche gehört der Fall der Veltlinerin Katharina zu Valcomunzia an, die den Bischof von Brescia und viele andere mit dem lügnerischen Vorgeben nur von der geweihten Hostie zu leben so lange betrog, bis ein franziskanischer Fastenprediger sie entlarvte.[2] Die Reihe solcher Geschichten lässt sich mit Leichtigkeit bis in unsere Zeit fortspinnen, zumal wenn man auch Griffe in das durch die Geschichte des Pietismus dargebotene Material hinein thut.[3] Allein in Westfalen haben sich seit etwa 1800 mehrere Fälle

[1] Llorente, Hist. de la Inquisicion II, 253. Vgl. Wilkens, Teresa de Jesus. in ZWTh. 1862, S. 141; auch Görres (IV, 2, 169).

[2] Joh. Wierus, De ieiuniis commentitiis (bei C. Binz, Dr. Joh. Weyer etc., S. 132 ff.; (vgl. oben, S. 563). Görres, Myst. III, 669 f.

[3] E. Chr. Hochmann v. Hochenau († 1721) versuchte einst 40 Tage lang zu fasten (G. Franck, Gesch. der prot. Theol. II, 195). Der wittgensteinsche Pietist Aschoff (um 1712) will einst 73 Tage gefastet haben (Ritschl, II, 444). Beide Fälle sind schon wegen der Umgebung, in der sie auftreten, ziemlich verdächtig.

abgespielt, welche mit dem jener Barbara in Unna sich nahe genug vergleichen. Auch die viel gefeierte Katharina Emmerich erscheint nicht unbedenklich compromittiert, und um den Fall der Louise Lateau steht es nicht viel besser.[1]

Neben derartigem müssen selbstverständlich, um zu einer richtigen Beurteilung der hier in Rede stehenden Probleme zu gelangen, auch die Fälle in Betracht gezogen werden, wo lediglich ein 40tägiges Fasten, nach dem Vorbilde Mosis und Christi, angestrebt wird und wo dieses Streben auch, sei es annähernd sei es vollständig gelingt. Dass bei jahrelang fortgesetzten Übungen auf diesem Gebiete Leistungen erzielt werden können, die unter gewöhnlichen Verhältnissen als absolut unmöglich erscheinen und die an die staunenswerten Kraftproben wohlgeschulter Athleten erinnern, lehren uns die Beispiele moderner Hungerkünstler wie Merlatti, Tanner, Succi.[2] Und so unerhört, wie sie der ersten Be-

[1] Von einer Anna Mar. Kinker (um 1800), welche, nachdem sie 3 Jahre hindurch nichts zu essen vorgegeben, als Betrügerin entlarvt wurde erzählt Brück schon in d. Aufs.: „Drei westfälische Vorgängerinnen Louise Lateaus“ (Deutsche medizin. Klinik 1875, Nr. 1—3). Als „dritte“, neben der Kinker und jener Caroline Beller behandelt er hier und in jener späteren Publikation: „Die Stigmatisierten“ (Nord und Süd 1884) Katharina Emmerich, deren Simulantencharakter er gleichfalls annimmt. — In betreff der L. Lateau plädierte bekanntlich R. Virchow von Anfang an für die Annahme von Simulation (Über Wunder, Rede vor der Bresl. Naturf.-Versammlung, 1874), während der Brüsseler Medizinprofessor Warlomont (L. Lateau; Rapport médical, Brüss. 1875) milder urteilte und eine „neuropathie stigmatique“ als Grundlage zur Erklärung des eigentümlichen Zustandes der Patientin anzunehmen geneigt war. Aber auch der Lütticher Physiologe, Prof. Schwann, stellte sich, nachdem er anfänglich ebenfalls mild geurteilt, schliesslich im wesentlichen auf die Seite der schärferen Kritiker, indem er erklärte: die zu einer streng wissenschaftlichen Untersuchung des Falles erforderlichen Bedingungen seien bei seiner Anwesenheit in Bois d'Haine keineswegs erfüllt worden. Auch hat die ultramontane Presse, welche eine Zeit lang leidenschaftlich für die Echtheit des Falles eintrat (bes. A. Rohling, L. Lat., die Stigmatisierte, 5. Aufl. 1875), seit ca. 1880 ihre Schützlingin fallen gesassen, weil dieselbe sich für den abgesetzten Bischof Dumont v. Tournay, und damit gegen Papst Leo XIII. erklärt hatte.

[2] Wir beabsichtigen kein spezielles Eingehen auf das Thema von diesen Hungerkünstlern, weil dasselbe mit seinem an die Bravouren grosser Schachspielhelden oder Radfahrer erinnernden Sport aus dem asketischen Bereich hinausfällt. Es sei nur aus dem, was die Zeitungen während der Jahre 1880—90 des öfteren über die drei oben genannten Champions brachten, hier in Erinnerung gebracht, dass 1., der zu Paris lebende Maler Merlatti seine höchste Bravourleistung (50 Tage anhaltenden Fastens, 1886) nur unter Beihilfe eines geheimnisvollen Likörs, von dem er zeitweilig einen Schluck nahm, durchzuführen vermochte,



trachtung erscheinen, sind diese Kraftsports im Hungern keineswegs; an dem schottischen Faster Scott aus Teviotdale zur Zeit des Papsts Clemens VII. hatten die eben Genannten einen fast ebenbürtigen Vorgänger. Annähernd ähnliches verzeichnet die Geschichte auch der folgenden Zeit noch mehrfach.[1] Lässt man die betr. Nachrichten, wie man wenigstens in einigen Fällen dies wohl darf, als hinreichend beglaubigt gelten, so wird damit zwar keine Vermehrung der Reihe wunderbarer Geschichtsereignisse bewirkt, auch nichts zur religiössittlichen Rechtfertigung solcher hyperasketischen Bravouren beigetragen, aber immerhin doch dies bezeugt, dass fanatischer Asketeneifer und Enthusiasmus unter gewissen Bedingungen recht ausserordentlicher Leistungen fähig ist. Dass diese Leistungen, soweit sie im Dienste ultramontaner Interessen erfolgten, römischerseits nicht ohne Anerkennung gelassen, sondern entsprechend fructifiziert worden sind, versteht sich von selbst. Aber gerade darin, dass solche Dinge zu Gegenständen blossen Sportbetriebs, ohne Beziehung zum Andachtsleben, ja ohne jeden ernsten Hintergrund überhaupt, werden konnten, erweist sich ihr gänzlicher Unwert fürs wahre christliche Frömmigkeitsinteresse und ihre Zugehörigkeit zu einem System kultischer Scheinhandlungen, auf welche das apostolische Urteil 1. Kor. 13, 1—3 in vollem Masse Anwendung findet.

dass 2., Dr. Tanners allmählich bis zu 40tägiger Dauer emporsteigende Fastenbravouren nur durch vieljährige vorbereitende Übungen (schon seit ca. 1870) zum Vollzug gelangt sein sollen, und dass 3., Giovanni Succi (geb. zu Cesenatico bei Forli 1851) bei seinen bezüglichen Kraftproben anfänglich in der Regel nur 30 Tage lang es ohne feste Nahrung aushielt (wobei auch er sich eines selbst bereiteten Likörs als Stärkungsmittels bediente), bis er im Frühling 1890 zu London das erste 40tägige, und im Herbst desselben Jahres zu New-York sogar ein 45tägiges Hungern zu Stande brachte und damit denn den Dr. Tanner um 5 Tage schlug (Illustr. Ztg. 1895, 3. Aug., S. 131).

[1] Über John Scotts mehrmaliges glückliches Absolvieren eines 32tägigen Fastens — zuerst 1531 im Schlosse zu Edinburgh; später zu Rom vor Papst Clemens VII. und einmal zu Bologna (1532) — s. den Bericht von Erzb. Spottiswoode, Athenaeum 1890, 3. May, 567. — Vielerlei verwandte Beispiele teils aus früherer teils aus späterer Zeit s. gesammelt bei Paullini, Zeitverkürzende erbauliche Lust“ 1693, und daraus im „Volksbl. für Stadt und Land“ 1862, S. 1096 f. Vgl. auch J. Kreyher, Die myst. Erscheinungen des Seelenlebens, 1880, S. 240 f. und Luigi Luciani, Das Hungern. Studien und Experimente am Menschen, Mit Vorwort v. Moleschott (deutsch durch Fränkel). Hamburg 1890.

## § 6. Der griechische Katholicismus neuester Zeit und seine Sekten.

Victor Frank, Russisches Christentum, dargestellt n. russ. Angaben. Paderb. 1889. —

Anatole Leroy-Beaulieu, Das Reich der Zaren und die Russen, Bd. III, Lpz. 1890. — H. Dalton, Die russische Kirche. Eine Studie Lpz. 1892. Ders., Der Stundismus in Russland 1896. — Ferd. Kattenbusch, Confessionskunde I, S. 502. ff. 522 ff. — Vgl. Bd. I, 285 ff. 299 ff. und die daselbst angegebene Litteratur.

Viel Mittelalterliches hat die abendländisch-katholische Tradition auf asketischem Gebiete in unsre Neuzeit hinein vererbt. Die der anatolischen Kirche aber noch weit mehr.

Nicht als ob die Zahl ihrer Berufsasketen, ihrer Mönche und Nonnen, im Verhältnis zur Laienschaft und zum Weltklerus eine grössere wäre. So stark auch zuerst die Reformation des 16. Jhdts., dann die Revolutionsstürme seit Ende des vor. Jhdts. den numerischen Bestand des abendländisch-katholischen Mönchtums reduciert und gesichtet haben, sind doch im Verhältnis zur Gesamtzahl aller römischen Katholiken immer noch mehr Vertreter und Vertreterinnen desselben übrig geblieben, bzw. neuerdings wieder herangewachsen, als die Zahl der griechischen und russischen Klostergeistlichen verglichen mit der Volkszahl orthodoxer Christen in allen Ländern des Ostens beträgt. Speziell in Russland ist die Stärke der Vertreter des „schwarzen" Klerus sogar eine recht geringe; 550 Klöster, mit ca. 11000 männlichen Insassen und gegen 18000 Nonnen, ist gegenüber jener Gesamtzahl von 75 Millionen orthodoxer Reichsunterthanen wenig genug. Die römische Kirche kann diesen bescheidenen Zahlen allein in ihren Jesuiten ein numerisch stärkeres männliches, und in ihren barmherzigen Schwestern (s. oben, S. 591) ein stärkeres weibliches Institut gegenüber stellen! Freilich ist der morgenländische Mönchsstand wesentlich anders organisiert als der abendländische. Auch hat er, weil seine Ordenshäuser die ausschliesslichen Pflanzschulen und Bildungsanstalten für den höheren und höchsten Klerus sind, eine ganz andere Bestimmung und Bedeutung fürs gesamtkirchliche Leben. Mit den imponierenden Zahlen der römischen Klostergeistlichkeit



kann und soll das griechische Mönchtum seiner Natur nach nicht wetteifern. Auf Vermehrung des Nonnenstands wird, in Russland wenigstens, neuerdings mit einigem Eifer Bedacht genommen; doch würden, auch wenn in diesem Betracht die grössten Anstrengungen gemacht würden, viele Jahrzehnte zu verstreichen haben, bis man den Bestand der entsprechenden abendländisch-katholischen Institute auch nur annähernd erreichte.

Der Geist des griechischen Klosterlebens befindet sich durchschnittlich in einem stärkeren Gegensatz zum heutigen civilisierten Weltleben als der der meisten römischen Orden auf ihrer dermaligen Entwicklungsstufe. Zur gewaltigen Strenge der Anforderungen in Bezug auf körperliche Askese, namentlich Fasten (I, 299), kommt das Verpflichtetsein eines beträchtlichen Teils der orientalischen Mönche zu anachoretischer Lebensweise (in Skiten oder in Kellien s. I, 298) als eine jenen Gegensatz zur modernen Kultur erheblich verschärfende Einrichtung. Es ist hier vom ursprünglichen eremitischen Grundcharakter alles Mönchtums weit mehr übrig geblieben als in den Klöstern der abendländischen Welt. Die Anpassung ans heutige weltliche Verkehrswesen, wie sie namentlich seitens der die Praxis der Jesuiten nachahmenden römischen Mönche geübt wird, geht viel weiter als das, was griechischen Klosterbrüdern oder -schwestern in diesem Betrachte gestattet ist. Und noch von einem andren Charakteristicum des altkirchlich- und mittelalterlich-orientalischen Asketentums, seinem starken Hang zum Versinken in beschaulichen Tiefsinn oder in Hesychasmus, ist drüben ein so beträchtliches Quantum zurückgeblieben, bzw. neuerdings wieder aufgelebt, dass auch auf diesem besonderen Gebiete der Gegensatz als ein erheblicher erscheint. Den Mönchen und Nonnen des Abendlands, insbesondere allen im Dienste der Caritas sowie kirchlicher Lehrzwecke wirkenden — und ihrer ist ja bei weitem die grösste Zahl — bleibt gegenwärtig zu rein beschaulichem Verhalten weitaus nicht mehr so viel Zeit und Gelegenheit als früher. Die des griechischen Katholicismus erscheinen nach dieser Seite hin erheblich günstiger gestellt. Weshalb denn auch ihre Beeinflussung der Laienwelt mit den

Bestrebungen und Produkten ihrer vita contemplativa eine wirksamere ist. Der griechische Mönch ist seiner ganzen Stellung und Aufgabe nach dem Weltleben viel vollständiger entrückt als der abendländische; eben darum ist seine Geltung in den Augen des Volks eine höhere. Er gilt mehr und wirkt mehr als der Weltgeistliche (und demnach auch als der ähnlich wie ein solcher gestellte und gerichtete abendländische Mönch); denn als ganz und gar der Beschaulichkeit und der strengsten Askese sich Widmender repräsentiert er das höchste Vollkommenheitsideal — ein Ideal, das für den Weltgeistlichen, zumal den in der Ehe lebenden niederen, an und für sich ganz unerreichbar ist. Diese „in stiller Beschaulichkeit und seliger Ignoranz dahinlebenden", aufs härteste sich peinigenden und unter grundsätzlicher Ablehnung aller fürs irdische Leben nützlichen Arbeit auf das Erscheinen des seligen Lichtglanzes harrenden „Vollmönche" (*μεγαλόσχημοι, τέλειοι μοναχοί*) sind mehr oder weniger ebenbürtige Nachfolger ihrer Vorgänger vom 14. und 15. Jahrhundert. Und je vollständiger diese Reproduktion mittelalterlicher Hesychastik ihnen gelingt, desto fester ist die Laienwelt davon überzeugt, lebendige Heilige in ihnen zu erblicken.[1] Gerade seiner Zugehörigkeit zur Gruppe dieser schroffsten Gegner moderner Kultur, dieser unbedingtesten Erneuerer des alten Asketenideals, hat der Athosmönch Nikodemos Hagiorites (S. 301) den überaus grossen Einfluss zu danken gehabt, welchen seine zahlreichen erbaulichen Traktate, seine ethischen und liturgischen Schriften auf die strengkirchlichen Kreise des Orients geübt haben und noch üben.[2]

---

[1] Vgl. Harnack, D. Mönchtum[4] etc., S. 31 f.

[2] Kattenbusch, S. 512 ff. Phil. Meyer, Die Athosklöster, ZKG. XI, 1890, S. 354 ff. Aus dem, was dieser lehrreiche Aufsatz über die Härten der körperlichen Askese des neueren Athosmönchtums berichtet, wurden schon in Bd. I, 300 f. Mitteilungen gegeben. Hier sei noch hingewiesen auf den darin beschriebenen interessanten Streit über die sog. Kolywa (*κόλυβα*, d. i. Speisespenden für Verstorbene, von ähnl. Tendenz wie die röm. Seelmessen), deren Darbringung am Sonntag die strengere Mönchspartei (sog. Kolywaden) aus prinzipiellen Gründen verbot, indem sie zugleich auf möglichst häufigen Abendmahlsgenuss u. dgl. m. drang. Nikodemos (s. o.), als einer der Hauptführer dieser Rigoristenpartei, half ihr den schliesslichen Sieg erstreiten. Einer seiner Traktate: *περὶ συνεχοῦς μεταλήψεως* verteidigt angelegentlich jenen Brauch der „*frequente Communion*" (vgl. die so beliebte Schrift ähn-



Auf Bethätigung theologischer Gelehrsamkeit ist das Bestreben des anatolischen Mönchtums in geringerem Masse gerichtet. Eben weil der Grossmönch als ein diesem Erdenleben möglichst Entrückter leben soll, braucht er auch um dessen Wissenschaft, mag sie immerhin eine kirchliche Wissenschaft sein, sich nicht viel zu kümmern. Die abendländische Ordensgeistlichkeit hat es deshalb leicht, durch litterarische Leistungen auf theologischem oder auf andren Gebieten ihre morgenländische Collegin zu übertreffen. Was das Verhältnis zur römischpäpstlichen Tradition, der sie sich möglichst zu fügen hat, ihr an freier Bewegung raubt, das ersetzt ihr die Vielseitigkeit ihrer Beziehungen zum Ganzen der heutigen geistigen Verkehrswelt, dazu auch die grössere Leichtigkeit des Anknüpfens von Beziehungen zur protestantischen Wissenschaft. Es gibt allerdings ehrenvolle Ausnahmen von der einseitig weltflüchtigen und vielfach wissensfeindlichen Haltung der orientalischen Klostertheologie. Sowohl Hellas und Turkogräcien wie Russland haben neuerdings aus ihren Klöstern, die ja mehr oder weniger zugleich ihre theologischen Hochschulen sind, manchen tüchtigen Beitrag zu theologisch-wissenschaftlicher Forschung hervorgehen sehen. Doch behauptet, einstweilen wenigstens, was durch die gelehrten Benediktiner, Dominikaner, Jesuiten, Sulpicianer etc. in dieser Hinsicht geleistet wird, entschieden den Vorrang.

Grösseres noch als die orthodoxe Klostergeistlichkeit und ihre Theologie leistet das Sektenwesen der anatolischen Christenheit in schroffer Weltflucht und in fanatischem Trachten nach unbedingter Wiederherstellung alter Ideale und dem entsprechender Zustände. Die beiden Gruppen, zu welchen es sich seit dem 17. Jhdt. allmählich entwickelt hat, verfolgen in dieser Hinsicht verschiedene Richtungen. Am wenigsten weit von dem in der orthodoxen Kirche herrschenden

---

licher Tendenz des berühmten Jansenisten Arnauld d'Andilly). In einer andern seiner geschätzten und teilweise vielgelesenen Schriften bekämpft Nikodemos derartige Äusserungen weltlichen Sinnes wie das Rauchen, das Anhören von weltlicher Musik, das Halten von Luxusvögeln (wie Papageien u. dgl.), den Gebrauch von Spiegeln, das Lachen, das Tragen prächtiger Kleider, u. s. f. (Kattenb. 513). Also offenbar kein laxer Moralist nach Art der Jesuiten!

Geiste entfernen sich die Starowerzen oder Altgläubigen, deren asketisches Verhalten, besonders in Bezug auf kultische und ethische Mitteldinge, mehrfach an dasjenige des, auch seiner Entstehungszeit nach ihnen benachbarten protestantischen Mystizismus und Pietismus erinnert. Ihre Behandlung z. B. des Tabakproblems und der Frage wegen des Gebrauchs von Kaffee, Thee und Spirituosen war vielfach eine ähnliche wie die, welche die deutschen Pietisten diesen Dingen zur Zeit ihres ersten Bekanntwerdens entgegenbrachten und welche gegenüber einem Teil derselben, namentlich dem Alkoholgenuss, von der methodistischen Sektengruppe noch heute bethätigt wird. Einiges von den ursprünglichen Schroffheiten ihrer Sitte ist im Laufe der Zeit weggeschwemmt worden; anderes, z. Tl. höchst Kleinliches und Nebensächliches, wird noch neustens mit Zähigkeit von manchen ihrer Teilsekten festgehalten. Es gibt noch immer fanatische Gegner des Bart- und Haarscherens (wegen 3. Mos. 19, 27) unter ihnen. Der Einführung des Kartoffelbaus (!) haben sich manche bis in unser Jahrhundert hinein widersetzt. Einzelne, wie eine in der Petschora-Gegend hausende Altgläubigenpartei, haben das Schnapstrinken erlernt, halten aber den Tabakgenuss immer noch für sündlich; andere sind strenge Antinarkotiker und Antialkoholisten zugleich, u. s. f.[1] — Bei solchen harmloseren Grundsätzen bleibt die Gruppe der gnostisierenden Sekten nicht stehen. In ihrer Lehrweise und Praxis spielt z. Tl. die schroffste Hyperaskese nach altkirchlichen und mittelalterlichen Vorbildern eine wichtige Rolle. Berüchtigt sind die Chlysti oder Geissler (auch „Leute Gottes“ oder „Betende Brüder“, nach ihrer eignen Bezeich-

[1] Letzteres gilt bes. auch von der kaukasischen Sekte der Priguni oder Hüpfer (vgl. Radde, Reise in Kaukasien, 1875), zu welcher seit einiger Zeit in den Prikokuden Esthlands eine interess. Parallele sich gebildet hat (Allg. ev. luth. KZ. 1894, S. 734 f.). — Auf eine gleichfalls antialkoholische und antinarkotische, den Tabak wie Gift bekämpfende, zugleich gegen Kleiderluxus, geschlechtliche Üppigkeit etc. eifernde neuere Sekte des Islam, die von Mohammed Ibn-Abd-el Wahhâb († 1787) gestiftete arab. Wahhabitenpartei, sei hier beiläufig hingewiesen. Sie berührt sich in der Zeit ihres Hervortretens (seit etwa 1750) ziemlich nahe mit der Entstehungszeit sowohl des britischen Methodismus wie eines Teils der hier in Rede stehenden russischen Sekten.



nung), in deren fanatisch wilden Tanzgottesdiensten nicht nur excessiver Gebrauch der Geissel, sondern noch schlimmere Dinge, u. a. das Abschneiden der Brüste einer als „Gottesmutter“ von ihnen gefeierten Jungfrau, vorkommen sollen. Die aus ihnen seit ca. 1760 durch Seliwanow hervorgebildete Sekte der Skopzen übt nicht nur furchtbare Selbstverstümmlungsgreuel auf Grund frevler Missdeutung von Matth. 19, 12, sondern verirrt sich bis zur Darbringung von Menschenopfern — in welcher Beziehung sie nur durch die Massenselbstmorde (Feuertaufen, d. h. Selbstverbrennungen in mit Holz und Stroh gefüllten Gruben) der Morelschiki noch übertroffen werden.[1] Es dürfte kaum eine Form unnatürlicher Selbstmarterung nachzuweisen sein, die in der Praxis dieser unglücklichen Verirrten nicht noch fortlebt. Auch Fälle von Annagelung ans Kreuz oder wenigstens vom Tragen schwerer Metallkreuze u. dgl. scheinen in ihren Kreisen sich noch zuzutragen. Ein, jedenfalls einer dieser mystisch gnostisierenden Sekten angehöriger Büsser brachte vor einiger Zeit ein über 80 Pfd. (= 2 Pud) schweres eisernes Doppelkreuz zur Ausbesserung in eine St. Petersburger Schlosserei, welches er 25 Jahre hindurch unausgesetzt (festgeschnürt auf Brust und Rücken) behufs seiner Selbstpeinigung auf blosser Haut getragen hatte (St. Petersburger Sonntagsbl. 1876, Nr. 18).

Eine Mittelstellung zwischen diesen mystisch gnostisierenden Parteien und einer biblisch schlichteren und reineren Denkweise nimmt die ziemlich zahlreiche südrussische Sekte der Malakanen ein, welche ihren Namen „Milchesser“ ihrer grundsätzlichen Missachtung und Übertretung des orthodoxen Verbots von Milchgenuss während der Fastenzeit verdankt, daneben auch gegen die abgöttische Verehrung der Heiligenbilder eifert. Geläuterter als diese vom Vorwurf mancher ungesunden spiritualistischen Beimischungen nicht frei zu sprechende Partei steht die der Stundisten da. In ihre wesentlich evangelischen Anschauungen und Grundsätze spielt

[1] Vgl. „Die Skopzensekte in Russland“, Zeitschr. f. Ethnol. 1875, S. 37—69; auch E. Pelikan, Gerichtlich-medizin. Untersuchungen über das Skopzentum, Giessen 1876. Wegen der Chlysti s. bes. Cooper, p. 269 f.

nur ein etwas schroffer — freilich aus russischen Verhältnissen heraus leicht zu begreifender — Antialkoholismus als ein minder freier Zug hinein. — Bei den nicht zu fester Sektengestalt zusammengeschlossenen, aber weit verbreiteten Anhängern des Grafen Tolstoj lebt etwas vom Geist des Petrus Valdes und des h. Franziskus wieder auf. Sie dringen vor allem eifrig auf Befolgung des Täuferworts: „Wer zwei Röcke hat, der gebe dem, der keinen hat, und wer Speise hat, der thue gleich also!", bringen daneben auch die Herrnworte in der Bergpredigt (Matth. 5, 40 ff.) eindringlich in Erinnerung, verirren sich aber z. Tl. auch in ungesunde pessimistisch-weltflüchtige Übertreibungen. So bes. die grundsätzlich ehefeindlichen Perhovtsi, bei welchen der alte Enkratitismus und Eustathianismus wieder aufzuleben droht.[1]

## § 7. Schluss. Die Askese in Gegenwart und Zukunft.

Auf griechisch- wie auf römisch-katholischem Gebiete hat sich uns die Askese in ihren beiden Hauptrichtungen, der gröberen oder körperlichen und der feineren oder geistigen, als ein stabiler Faktor der geschichtlichen Entwicklung erwiesen (vgl. Einl. § 1, z. E.). Sie hat im Laufe der Jahrhunderte manche Einengungen ihres früher geübten Einflusses erfahren, hat namentlich im Abendlande durch die Reformation grosse Gebietsverluste erlitten, hat schliesslich durch die Revolution viele ihrer berühmtesten und grossartigsten Institute untergehen sehen. Sowohl Cluny als Cisterz sind von der Erde verschwunden; Clairvaux hat man in ein grosses Zuchthaus (maison de détention et de correction) verwandelt! Nichtsdestoweniger hat sie selbst sich behauptet. Trotz starker Reduktionen ihres Bestands, trotz vielfacher Veränderungen ihrer Organisation, trotz der für manche ihrer ursprünglichen Funktionen und Motive verhängnisvollen Umbildung zu weltförmigerer Gestalt, welche der Vorgang und Einfluss des Jesuitenordens für sie herbeigeführt hat, bilden ihre Organe einen integrierenden Hauptbestandteil sowohl

[1] Dalton, D. Stundismus, S. 19 f. 30 f. 40 f.



des griechischen wie des römischen Kirchenwesens bis auf den heutigen Tag. Sowohl im Vatikan wie im Phanar und im heiligen dirigierenden Synodus denkt man an nichts weniger, als ans etwaige Aufgeben irgend eines der schützenden Vorwerke, welche die Ordensinstitute für den Umkreis ihrer kirchl. Interessen bilden. Lediglich auf verstärkenden Ausbau und eventuell auf Vermehrung dieser Vorwerke wird hüben wie drüben gesonnen, nicht auf ihren Abbruch! Mönchtum und Askese sind dem Papst so wichtig, so unentbehrlich, wie den Patriarchen des Orients. Sie werden bleiben, so lange die katholischen Kirchen bleiben, denn sie gehören zu den unveräusserlichen Bestandteilen des katholisch-kirchlichen Systems. Man wird hier, vielleicht noch mehr als bisher schon, eine scharfe Grenzlinie ziehen zwischen hart sich kasteienden Berufsasketen und zwischen gelind behandelten Laien — wird das kleine Häuflein der ersteren vielleicht noch kleiner werden lassen als es bereits ist, wird dagegen solche halb-asketische Institute wie die modernen kirchlichen Bruderschaften, welchen nur ein Minimum von eigentlichen Büssungen und Kasteiungen abverlangt wird, immer eifriger zu kultivieren und immer weiter zu verbreiten suchen.[1] Aber irgendwelches Aufgeben oder Modifizieren des asketischen Princips kann nicht in Frage kommen. In Bezug auf es bleibt es für den Katholizismus beider Hälften der Christenheit beim alten Wahlspruch: *„Sint ut sunt, aut non sint!"*

Welche Lehre hat die evangelische Christenheit hieraus zu entnehmen? Steht und fällt auch für sie das Kirchentum mit dem Mönchtum? Oder hat sie, da die Nicht-Solidari-

[1] Über die in der That nur minimalen Anforderungen, welche in asket. Hinsicht an die Mitglieder der meisten kath. Bruderschaften jetzt gestellt werden und über die Leichtigkeit, womit dieselben Dispense aller Art erlangen, s. die schon cit. Schrift von Th. Kolde, D. kirchl. Bruderschaften etc. im mod. Katholizism., S. 12 ff. Selbst den Franziskanertertiariern, welche doch halben Mönchscharakter tragen sollen, wird nicht sonderlich viel zugemutet. Der Knotenstrick und das Skapulier auf blossem Leibe sind harmlose Spielereien (S. 28); auch das allmonatliche Communicieren und die zwei besonderen Fasttage (S. 30) bilden keine schweren Lasten. Und alles dies wird compensiert durch die verlockenden Angebote eines reichlichen Ablasses, u. s. w. Kein Wunder, dass dieses päpstlich concessionierte Halbmönchtum seine Glieder nach Hunderttausenden zählt.

tät der beiden nun einmal zu ihren von Anfang an mit Einstimmigkeit festgehaltenen Grundsätzen gehört (C. Aug. a. 27; C. Helv. 18), auf irgendwelches Surrogat für dieses uns fehlende Institut zu sinnen? Ist, wenn nicht Askese in monastischer Form, doch sonstwelche Askese als ein unsren Kirchen mangelndes Moment anzuerkennen, demgemäss also auf Beseitigung dieses Mangels in irgendwelcher Form hinzuwirken?

Viele unsrer Bekenntnisgenossen sind dieser Ansicht. Wohl am nachdrücklichsten ist sie neuerdings im Anglikanismus ausgesprochen und verteidigt worden, und zwar von ritualistisch gerichteten Vertretern desselben nicht allein, sondern mehrfach auch von Low-Churchmen. Noch vor etwa 50 Jahren konnte ein im Sinne der Low-Church wirkender angloindischer Missionar, dem ein römisch-katholischer College sein Beweibtsein und sein Sichnichtabgeben mit Askese als Erklärungsgrund für seine geringeren Missionserfolge im Vergleich zu denjenigen römischer Heidenboten vorhielt, in aller Unbefangenheit erwidern: *„Ascese is no part of our system“*. Gegenwärtig würde in einem ähnlichen Falle vielleicht mancher Bedenken tragen so zu antworten, nachdem Kanonikus Farrar vor einigen Jahren zu mehreren Malen öffentlich für die Zulässigkeit, ja Notwendigkeit der Errichtung eines Ordens (für innere und äussere Mission) in der Kirche Englands plädiert, und nachdem dieser Vorschlag eine im ganzen beifällige Aufnahme beim Kirchenkongress zu Hull (1890) gefunden hatte. Es ist damals auch, durch Bildung einer, der Heilsarmee des Generals Booth nachgebildeten „Church Army“, ein Versuch zur Verwirklichung des gedachten Projekts gemacht und so ein auf breiterer Basis stehendes Seitenstück zu den blauen Neu-Benedictinern des „Vaters Ignatius“ (F. Lynn) geschaffen worden. — Auf ein ernstliches Vorgehen im Sinne einer Rehabilitation altkirchlich-asketischer Bestrebungen zielen derartige Postulate und Versuche doch keineswegs ab. Den Gedanken an die etwaige Wiedereinführung bindender Gelübde für die Mitglieder des projektierten Ordens, wies Farrar weit von sich.[1] An eine Wiederaufrichtung des Cölibats denkt wahrscheinlich nicht ein einziges Glied der englisch-staatskirchlichen Hierarchie. Ebenso wenig dürften sonstwelche ältere Formen oder Methoden der Askese, zumal der körperlichen, Aussicht auf Wiederhereinziehung ins System dieser Kirche haben. Das Sichkasteien mit Bussgürteln und Cilicien nach jesuitischem Muster, wie es allerdings dort in aller Stille hie und da geübt wurde und angeblich noch wird,[1] dürfte aus dem engen Kreise der paar ritualistischen Sonderlinge, die an dergleichen Geschmack finden, schwerlich je heraustreten.

[1] Allg. ev.-luth. KZ. 1889, S. 1021; vgl. 1890, S. 1029.



Und wie in England, so überall in den Ländern des Protestantismus. Nichts Überflüssigeres könnten wir unternehmen, als das näher beweisen zu wollen. Die evangelischen Kirchen haben das Moment eigentlicher Askese aus ihrem System von vornherein verbannt und es liegt keinerlei Nötigung zu seiner Wiedereinstellung in dasselbe für sie vor. Sie brauchen von dem, was ihre Bekenntnisschriften in dieser Hinsicht einst erklärt, auch nicht ein Haarbreit zu weichen; es ist der helle und feste Schriftgrund, auf den unsre Väter sich betreffs dieser Frage gestellt haben. Fordert man, wie dies in unsren Missionskreisen, den inneren wie den äusseren, fleissig und mit Recht geschieht, ein williges Sichentäussern vom Eignen und eine Bringung immer reichlicherer Opfer für die hohen und heiligen Zwecke christlicher Liebe, so ist das keine Mahnung zur Askese, sondern einfach Erinnerung an echte und wahre Christenpflicht. Es ist auch keineswegs nötig, den darauf lautenden Forderungen eine asketisch zugespitzte Gestalt zu geben, indem man etwa die Praxis der Heilsarmee nachahmt und zeitweilige Charitativ-Fasten — d. h. Fasten in Verbindung mit Almosenspenden, Reduktionen des eignen Lebensunterhalts behufs Gewinnung reichlicherer Mittel zur Förderung des Lebens anderer — ausschreibt. So praktisch wirksam derartige Massregeln sein mögen und so leicht es ist, unter Hinweis auf altchristliche Parallelen (wie Hermas Sim. V, 3, 7; 2. Clem. ad Cor. 13, 3 f; Did. 1, 3; Orig. Homil. in Levit. X

[1] S. den früher mehrfach angef. Aufs. v. Terlinden, Deutsch-evang. Blätt. 1896, S. 47.

u. s. f.) sie mit einem Scheine besonderen kirchlichen Ansehens auszustatten: dem Geiste apostolischer Freiheit und Lauterkeit entsprechen sie nicht. Als gesetzlich befohlene oder zwangsweise angeordnete Massnahmen sind sie ohne wahren sittlichen Wert. Nur die in freier Nachahmung ihres Vorbilds oder andrer ähnlicher Vorbilder dargebrachten Opfer der Liebe um Jesu willen gefallen Gott.

Mit so manchen sonstigen asketischen oder halb asketischen Verhaltungsweisen, wie sie durch die Sekten methodistischen Ursprungs uns nahe gebracht und zur Nachahmung empfohlen werden, verhält es sich nicht anders. Die Wein- und Tabak-Abstinenz, wozu die Heilsarmee schon die ihre Kinder zur Taufe bringenden Eltern zu verpflichten sucht,[1] die Spirituosen-Abstinenz, welche fast alle methodistischen Parteien als ein unbedingt notwendiges und Gott wohlgefälliges Werk darstellen — beide gehören zur Klasse jener unfreien, dem Geiste evangelischer Freiheit widerstreitenden Traditionen, die vom Standpunkte echt evangelischer Ethik nicht gebilligt werden können. Je näher derartige Forderungen mit den Grundsätzen jener modernen „Fruchtesser" oder Vegetarier sich berühren, deren fanatische Feindschaft gegen den Genuss von Fleischspeisen vielfach mit Abneigung oder Hass gegen positives Christentum gepaart auftritt,[2] von desto zweifelhafterem sittlichem Werte sind sie. Wir wiesen oben in den Bestrebungen und Leistungen der Hungersport-Athleten ein den Wert der 40tägigen Fastenversuche katholischer Asketen und Asketinnen auf bedenkliche Weise herabsetzendes und compromittierendes Moment nach. Zwischen dem Vegetariertum und dem methodistischen Antialkoholismus besteht ein ganz ähnliches Verhältnis. Der Fanatismus ist auch da, wo das religiöse Motiv ganz fehlt, vielfach ein stark entwickelter, der sittliche Wert der betr. Bestrebungen jedenfalls ein sehr geringer.

---

[1] Jessen, Die Hauptströmungen des relig. Lebens der Jetztzeit in Dänemark, 1895, S. 132. Th. Kolde, Die Heilsarmee, 1885, S. 87. 104 f.

[2] O. Zöckler, Stand und Aussichten des Vegetarismus, Ev. KZ. 1885, S. 305 ff. (bes. S. 307 ff. 417 ff.).



Evangelischen Christen ist für ihre Ethik das, was man Askese nennt, überhaupt entbehrlich. Es gibt zur Bezeichnung der Werke selbstverleugnender Liebe und christlichen Heiligungsernsts, die allerdings auch unsre Ethik fordert, bessere Namen als „Askese, asketisch" etc. Glaubt der Katholizismus für sein System dieses Namens und dieser Sache nicht entraten zu können, so mag er das vor Gott verantworten. Aber eins wird er in Bezug auf die Art seines asketischen Handelns noch viel reichlicher erfahren und viel gründlicher lernen müssen als der unerbittliche Gang der Geschichte es bisher schon ihn gelehrt hat: die Unzulässigkeit jeglicher zwecklosen Askese, die Unverträglichkeit eines Standes rein beschaulich lebender, nicht arbeitender Berufsasketen mit den Verhältnissen unsrer Zeit. Die schlimmste Folge des Fortbestehens eines solchen Standes und des von ihm ausgehenden Einflusses in unsere Zeiten hinein ist der dadurch genährte Geist des Fanatismus, der ungebührlich verengte, mit Lieblosigkeit gegen die „Akatholiken" gepaarte Heiligkeitsbegriff, welcher dadurch aufgestellt und in seinen praktischen Konsequenzen nur allzu eifrig ausgebeutet wird. Es gibt keine Heiligkeit als die, welche Besitz und Kennzeichen aller christlichen Stände werden kann. Es gibt keinen Unterschied zwischen höherer und niederer christlicher Tugendübung, es gibt keine Werke der Heiligung getrennt und losgelöst von Werken der Liebe. „Wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir es nichts nütze".

---

# Nachträge und Berichtigungen.

Zu S. 1 u. 29 (Begriff der Ask. u. zusammenfass. histor. Überblick) vgl. R. Seeberg, „Askese" in PRE³ II, 134—142. (Seebergs Begriffsbestimmung ist dieselbe umfassende, wie wir sie entwickelt und festgehalten haben. Gegenüber dem Kritiker im ThLBer. 1896, S. 51 f., der diese weite Fassung bemängelt, gedenken wir später an andrer Stelle uns zu äussern).

Zu S. 61 (Litt. z. Buddhism. ausserhalb Indiens): G. Huth, Gesch. des Buddhism. in d. Mongolei. Aus dem Tibetan. Herausgeg. u. erläut. Bd. II (deutscher Text, mit Erläut.) Strassburg, 1896.

Zu S. 72, Z. 18 (buddhist. Gebetsmühlen) vgl. W. Simpson, The Buddhist Praying-wheel. A collection of material bearing upon the symbolism of the wheel etc., London 1896.

Zu S. 80 (Beschneidung): A. Glassberg, Die Beschneidung in ihrer geschichtlichen, ethnographischen u. relig., und medizin. Bedeutung. Berlin, 1896 (355 S.).

Zu S. 82 (asket. Trauergebräuche b. amerikan. Naturvölkern): K. Th. Preuss, Menschenopfer und Selbstverstümmelung bei der Totentrauer (in d. Festschr. zu Adf. Bastians 70. Geburtstag, 1896, S. 197—230) bekämpft entschieden die Ansicht, dass die Selbstverstümmelung bei Trauerfeiern der Wilden ein Überbleibsel oder eine Ablösung von Kannibalen-Akten oder Begleit-Opfern sei. Vielmehr sei der Brauch „die älteste Urkunde des sich regenden Gewissens im Menschengeschlecht"; . . . „das moralische Gleichgewicht herzustellen legte man Hand an die eigne Person", etc. Vgl. unsre hiemit übereinstimmenden Darlegungen auf S. 3 f. und 32 f.

Zu S. 137—145 (Christus und die Apostel in ihrem Verhalten z. Ask.) vgl. Seeberg, Art. „Askese" in PRE³ II, S. 135 f.

Zu S. 158 f. (gnost. Askese): Durch die gnost. Leucius-Acta wurde frühzeitig die Legende von der beständigen Jungfräulichkeit des Ap. Johannes in Umlauf gesetzt und bald auch in kathol. Kreisen geglaubt. Dreimal soll nach dieser Sage Johannes zum Herrn gesagt haben, er wünsche zu heiraten und dreimal soll dieser ihm diese Bitte abgeschlagen haben, das dritte Mal mit den



Worten: „Gehörtest du nicht mir, so würde ich dirs gestatten zu heiraten". Ähnlich auch der Prolog z. Joh.-Ev. in der alten lat. Bibel; s. Corssen, Monarchian. Prologe zu d. 4 Evangg.", Lpz. 1897, S. 6. 92. 95.

Zu S. 193, Z. 3 (und S. 194, Nr. 1, Z. 5): Den äthiop. Text der Pachomiusregel hat neuerdings R. Basset ediert (Les Apocryphes Ethiopiens. VII: Les règles attribuées à S. Pakhôme, Paris 1896). Seine Annahmen betreffs der Urgestalt der Pach.-Regel weichen von der von Grützmacher und mir vertretenen Ansicht darin ab, dass er den Palladiustext, sowie die mit ihm sich deckende arab. Form der Regel nicht direkt von Pach. herrühren, aber immerhin von demselben inspiriert sein lässt (vgl. J. Réville, in RHR. 1896, III, 407 f.).

Zu S. 198, Z. 17 v. u. lies Akhmim (st. Akhmire).

Zu S. 212 ff. (Ursprung der Grundschrift von Rufin's Hist. monachorum). Mit der hier gegebenen, gegen E. Preuschen gerichteten Darlegung, wonach die auf Petronius v. Bologna als wahrscheinlichen Verfasser der von Rufin benutzten Urschrift lautende Tillemont-Fontaninische Hypothese dem geschichtlichen Sachverhalt am nächsten kommt, erklärt u. a. auch G. Grützmacher Th.LZ. 1897, Nr. 9) in seiner Beurteilung der 1. Hälfte des Werks sich einverstanden.

Zu S. 251, Nr. 2 füge bei: Eine reiche Sammlung von Beispielen simulierter Narrheit (aus falscher Demutsaskese) gab jüngst J. Kowalewsky heraus in der (russ. geschriebenen) Monographie „Die Narrheit um Christi willen" (Yurodstvo o Christié, etc. Moskau 1895). Zu ungefähr 6 älteren griech. Beispielen (wie Isidora, Serapion, Besarion, Symeon etc.) fügt er nicht weniger als zwanzig (!) aus der russ. Mönchsgeschichte hinzu (vgl. Analecta Bolland. 1897, I, 90 f.).

S. 257, Z. 2 v. u. lies „ungenannte". (Eine „Härte im Ausdruck" liegt hier nicht vor — was gegenüber jener Kritik im ThLBer. 1897 (S. 52) hier beiläufig bemerkt werden mag).

S. 285, Z. 16 v. u. Zu Ph. Meyers „Haupturkunden für die Gesch. der Athosklöster" vgl. die lehrreiche Recens. v. H. Gelzer, ThLZ. 1896, Nr. 23. — Ebendhier trage nach: Vgl. auch Waldem. Nissen, Die Regelung des Klosterwesens im Rhomäerreiche bis zum Ende des 9. Jahrhunderts. Hamburg 1897 (Progr.; 30 S. 4⁰).

S. 295, Z. 11 lies: „Studionabt".

Zu S. 297, Nr. 1, letzte Zeile: Gegen Meyers Annahme, die Idiorrhythmie sei als eine Reaktion gegen den Hesychasmus aufgekommen, spricht Gelzer (ThLZ 1896, S. 596) sich aus. Er urteilt günstiger als jener über die Idiorrhythmie. Dieselbe bedeute ein Wiederaufleben des Anachoreten-Laurensystems der älteren Zeit; auch glaubt er annehmen zu dürfen, dass gerade

die hesychastisch gesinnten Mönche vielfach auf Seite der Idiorrhythmiker standen.

Zu S. 322, Z. 12 (Moralität des Islam) füge als Schlussworte bei: Einen neuesten Versuch zu idealisierender Verherrlichung der sittl. und relig. Haltung des Mohammedismus hat H. de Castries gemacht (L'Islam; Paris, Colin 1896). Gegen denselben hat R. Basset (RHR. XVIII, 1897, I, 120 ff.) in vielfach treffender und schwerlich zu scharfer Kritik sich ausgelassen.

Zu S. 387, Z. 19 v. u. lies (statt: „Vollständig für echt etc."): „im wesentlichen für echt" etc. und füge am Schlusse des betr., auf Seebass' Forschungen über das Columbansche Bussbuch bezüglichen Satzes noch bei: Doch modifiziert derselbe seine betr. Annahme neuestens teilweise, in dem (gegen Schmitz gerichteten) Aufsatze: Über die s.g. Reg. coenobialis Columbani und die mit dem Pönitential Columbas verbundenen kleineren Zusätze (ZKG. XVIII, 1, 1897, S. 58—76).

S. 399, Z. 11 lies: Gerhards (statt Gehards).

S. 465, Z. 15 v. u. lies: lebender (statt lebenden).

S. 478, Z. 14 lies: dei Catani.

S. 524, Z. 3 lies: Soncino.

S. 527, Z. 17 v. u. lies: des harmlos einfältigen Opfers u. s. w.

S. 555, Z. 5 v. u. lies: scheu (statt schon).

S. 577, Z. 3 v. u. lies G. Arnold (statt: Gottfried).

Zu S. 588, Anm. [2] (Lit. über d. Trappisten) vgl. B. Schmid, Armand Jean le Bouthillier de Rancé, Abt u. Reformator von La Trappe. Regensburg 1897.

---

Mehrere durch Bemerkungen in den bisher erschienenen Kritiken der 1. Hälfte des Werks dem Verfasser nahe gelegte Ausführungen, von teils ergänzender teils näher begründender oder erläuternder Art, behält sich derselbe für eine spätere Veröffentlichung vor.

---

# Register.

## A.